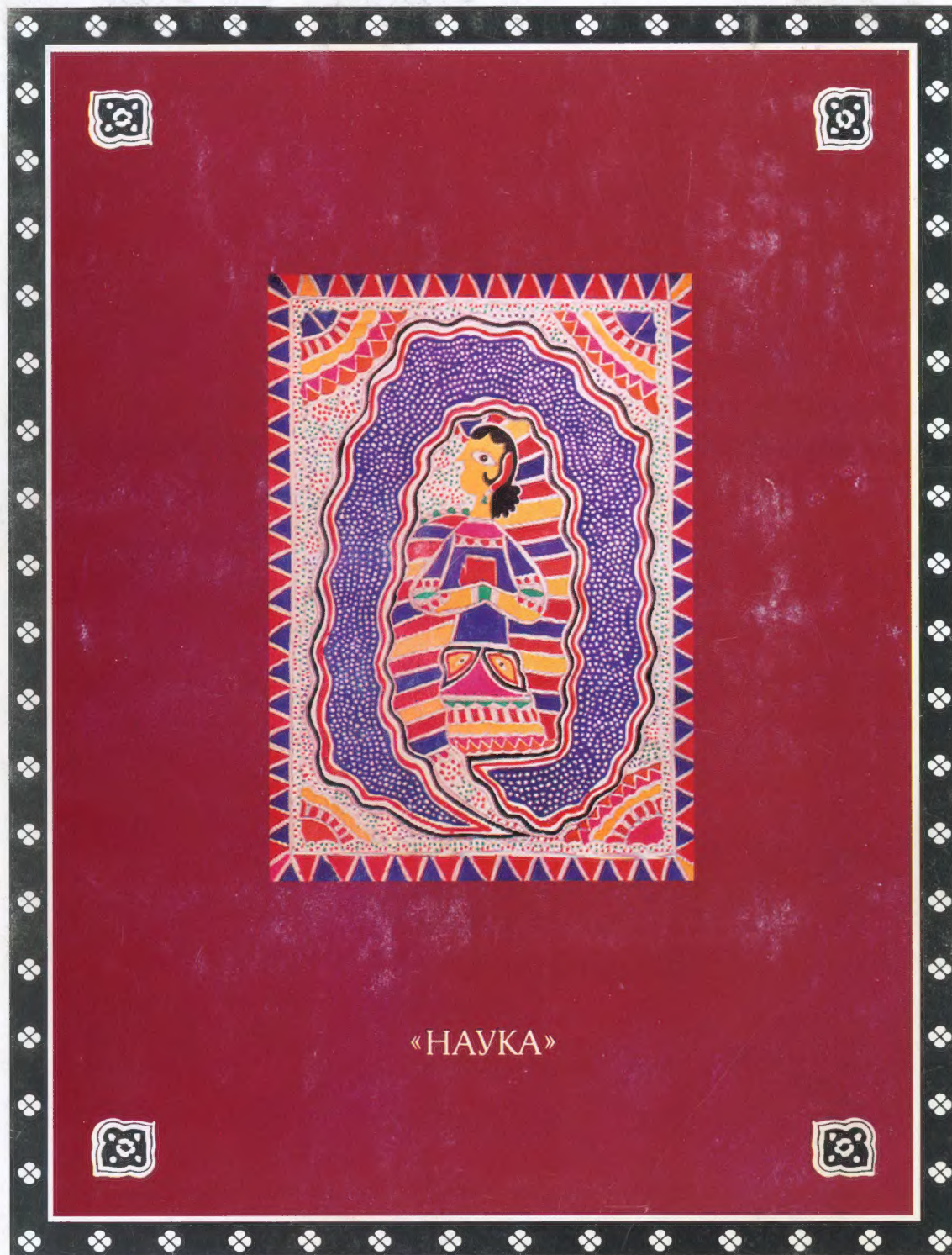


ВІДЬЯПАТИ · ІСПЫТАНІЕ ЧЕЛОВЕКА

ВІДЬЯПАТИ

ІСПЫТАНІЕ
ЧЕЛОВЕКА



ВИДЬЯПАТИ • ИСПЫТАНИЕ ЧЕЛОВЕКА





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ



ॐ

विद्यापति-विरचिता

पुरुष-परीक्षा

ВИДЬЯПАТИ



ИСПЫТАНИЕ
ЧЕЛОВЕКА

(Пुरुша-парикша)

Издание подготовил
С. Д. СЕРЕБРЯНЫЙ



МОСКВА
«НАУКА»
1999

УДК 820/89(100–87)
ББК 84.5
В42

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 98-04-16294*

Редакционная коллегия серии “ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ”

*Д.С. Лихачев (почетный председатель), В.Е. Багно,
Н.И. Балашов (заместитель председателя), В.Э. Вацуро, М.Л. Гаспаров, А.Л. Гришунин,
Н.Я. Дьяконова, Б.Ф. Егоров (председатель), А.В. Лавров, А.Д. Михайлов,
И.Г. Птушкина (ученый секретарь), И.М. Стеблин-Каменский, С.О. Шмидт*

**Ответственный редактор
П.А. ГРИНЦЕР**

Научное издание

Видьapati

**ИСПЫТАНИЕ ЧЕЛОВЕКА
(Пуруша-парикша)**

*Утверждено к печати
Редколлегией серии “Литературные памятники”*

**Заведующая редакцией “Наука–культура” А.И. Кучинская
Редактор Е.Л. Никифорова. Художник Б.И. Астафьев
Художественный редактор Г.М. Коровина. Технический редактор В.В. Лебедева
Корректоры З.Д. Алексеева, А.Б. Васильев, Р.В. Молоканова**

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

**Подписано к печати 03.02.99. Формат 70×90 1/16. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 18,7. Усл.кр.-отг. 20,8. Уч.-изд.л. 24,3. Тираж 1100 экз. Тип. зак. 630**

**Издательство “Наука” 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90
Типография “Наука” 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6**

ТП-99-1-№ 205

ISBN 5-02-011695-5

**© С.Д. Серебряный, перевод, составление,
статья, примечания, 1999
© Российская академия наук и издательство “Наука”,
серия “Литературные памятники”
(разработка, оформление), 1948 (год основания), 1999**



ОМ

Шри Ганеше поклон!¹

Той, что сам Брахма чтит, богами чтимый,
Боготворит боготворимый Шива
И духом зрит духовно зримый Вишну,
Той Изначальной Шакти поклоняюсь.

Герой храбрейший², мудрый среди мудрых,
Среди ученых – также самый первый,
Сын славного царя Шри Дэвасинхи³,
Да здоровствует Шри Шивасинха-дэва!⁴

Чтоб научить уму и мудрости юнцов неискушенных
И радость принести искусным в наслажденьях горожанкам⁵,
Во исполнение наказа царского Шри Шивасинхи
Поэт Видьяпати собрание рассказов сочиняет⁶.

Иль ради мудрости благих речений,
Иль ради сладости повествованья –
Даже ученый, разум просветливший,
Не обратит ли слух к моим рассказам?

Речь пойдет об испытаниях,
В коих познается человек.
“Испытание человека” –
Повесть, интересная для всех⁷.





ВСТУПЛЕНИЕ

Правил в городе Чандратапа¹ раджа по имени Паравара², и к его стопам-лотосам склоняли свои короны тысячи царей, владевшие землей вплоть до самого океана. У раджи была единственная дочь по имени Падмавати³, наделенная безупречной красотой и всеми признаками благородства. Увидев, что Падмавати вскоре расстанется с детством, раджа стал думать о подыскании для дочери жениха⁴, равного ей по достоинствам и происхождению. Поистине:

Даже если человек честен в своих делах
и живет лишь праведно нажитым богатством,
Даже если он хорошо питается, здоров,
а также чужд гнева и прочих пороков,
Даже если он мудр и независим,
сердце его переполняется тревогой,
Когда он начинает искать для дочери
подходящего и достойного жениха.

И раджа обратился за советом к мудрецу по имени Субуддхи⁵, ибо сказано:

Решать серьезные дела
не должно в одиночестве:
Ведь даже мудрый человек
порою ошибается.

Раджа сказал: “О мудрый Субуддхи! Вот моя дочь Падмавати. Посоветуй, за кого мне следует выдать ее замуж”. Мудрец сказал: “О раджа! Выдай ее замуж за человека!” Раджа сказал: “О мудрый! Разве нечеловек может быть мужем женщины?” Мудрец сказал: “О раджа! На свете есть много таких людей, которые люди лишь по своему внешнему облику. Поэтому я и говорю: отвергни этих псевдолюдей и выдай дочь замуж за настоящего человека. Поистине:

Разных псевдолюдей – много,
подлинный человек – редкость,
Я расскажу о приметах,
которыми он отмечен.

А именно:

Герой, мудрец и умелец –
вот люди настоящие⁶,
Все прочие – псевдолюди,
бесхвостые животные”.

Раджа сказал: “А по каким признакам можно узнать героев и других настоящих людей?” Мудрец сказал:





Часть первая РАССКАЗЫ О ГЕРОЯХ

1

РАССКАЗ О ГЕРОЕ ЩЕДРОМ

Прежде всего пойдет рассказ о герое щедром, потому что

Вспомненное, сказанное

или в уши вошедшее,

Имя героя щедрого

повсюду приносит благо.

Был некогда столичный град по имени Удджайни¹. Там правил раджа по имени Викрамадितья. Однажды, восседая на троне, он услышал, как некий бард² прочитал такую строфу:

Брахманами, которых он ублажил, бардами, которых порадовал,
Слугами, которых он не обделил, раджами, которых оборонил,
Учеными, которых он поощрил, бойцами, которых он наградил,
Вечно превозносимый, да здравствует

царственно щедрый герой Балаха!³

Тогда Викрамадитья сказал барду: “О бард! Кто такой этот твой раджа Балаха? И как ты смеешь восхвалять передо мной его величие?” Бард сказал: “О владыка! Долг барда – провозглашать повсюду славу героев. Поистине:

Доблестных вдохновляет, вразумляет беспечных,
И речами своими злых отвращает от зла;
Не боится перечить он великим владыкам –
Страху ни перед кем не ведает истинный бард.

Поэтому герои вознаграждают меня дарами, а я даю разрастаться во все стороны света древу их славы. Если владыка возмущен услышанным, то пусть он совершит нечто большее или хотя бы нечто подобное. Зачем же гневаться?”

Раджа сказал: “О каких свершениях ты говоришь?” Бард сказал: “О владыка! У врат дворца раджи Балахи каждую ночь возникает золотой дом, и каждый день, разбив этот дом на куски, раджа раздает золото брахманам, достойным людям и беднякам. Ублаготворенные его щедростью, они повсюду восхваляют его”. Раджа сказал: “О бард! Правда ли это?” Бард сказал: “Кто посмел бы говорить здесь неправду? Если владыка мне не верит, пусть удостоверится

сам с помощью своих соглядатаев”⁴. Раджа сказал: “О бард! Пока я буду проверять твой рассказ, ты останешься здесь, в этом городе. Если окажется, что ты говоришь правду, я награжу тебя драгоценностями”. Сказав так, он отпустил барда.

Удалившись в свои покои, раджа подумал: “Удивительны дела раджи Балахи! Впрочем, разве есть что-либо невозможное в этом мире, в этом проявлении создателя? Поэтому отправлюсь сам и посмотрю это чудо!”

Решив так, он передал свои заботы о государстве своим министрам, а сам призвал двух ветал по имени Агни и Кóкила⁵ и, усевшись к ним на плечи, отправился в столицу раджи Балахи. Там, переодевшись воином, он пришел к радже Балахе и, поклонившись ему, сказал: “О владыка! Я служу стражником у небедимого раджи Викрамадитья. Услышав о твоей славе, я пришел, чтобы послужить и тебе”.

Раджа Балаха сказал: “О стражник! Раз ты служишь стражником у столь великого раджи, то можешь стать на страже и у ворот моего дворца”.

И вот, стоя у дворцовых ворот, Викрамадитья видел, как каждый день там возникал удивительный золотой дом и как затем раздаривали все это золото. Викрамадитья подумал: “Почему у него появляется золотой дом, а у меня нет? Если дело – в пределах человеческих возможностей, то человеку не пристало проявлять нерадение. Следует понять, в чем тут причина”. И его охватило желание узнать эту причину.

Однажды глубокой ночью, когда все горожане и придворные уже спали, Викрамадитья увидел, что раджа Балаха один вышел из своего дворца и направился за пределы города. Увидев это, Викрамадитья осторожно последовал за раджей, не показываясь ему на глаза. Балаха же пришел на берег реки, на ужасное место сожжения трупов, усыпанное человеческими черепами, освещенное пламенеющими углями погребальных костров, объятые буйством неистовых ра́кшасов, оглашаемое воплями тысяч шакалов и грохотом барабанов, в которые били да́кини, уstraшенные топотом расплясавшихся духов-ветал. Там он совершил омовение в реке, а затем слуги Бхайравы связали его веревками из человеческой кожи и бросили в котел с маслом, под которым был разведен жаркий огонь. В страшных мучениях раджа Балаха расстался с жизнью. Когда же он испустил дух, явилась богиня Чаму́нда и съела его плоть, хорошо проваренную в масле. Насытившись, уболагодворенная богиня окропила кости раджи а́мритой и воссоздала его в прежнем виде. Вновь созданный раджа Балаха стал перед богиней, поклонился ей и попросил дар.

Балаха сказал: “О богиня! Для человека, известного своей щедростью, невозможность исполнить желания просящих у него – хуже смерти. И вот в стремлении удовлетворить просьбы просителей я принял смерть и принес тебе в жертву собственную плоть. Поэтому, о мать, исполни мое желание!” Богиня сказала: “О Балаха! Утром у врат твоего дворца, как и прежде, да будет стоять золотой дом!” И, обрета этот дар богини, Балаха, достигший своей цели, вернулся к себе во дворец.

Викрамадитья же, увидев все это, подумал: “Правду сказал бард. Поистине этот Балаха – щедрый герой. Каждый день ценою своей жизни он добывает богатство, чтобы потом раздать его другим. Но почему же милостивая богиня не

может дать ему все то, что он хочет, всего лишь за одну мужественную смерть? Пусть наступит следующая ночь – и я сделаю то, что должно!” Решив так, он вернулся к исполнению своей службы у дворцовых ворот.

А на следующий вечер, как только стемнело – раджа Балаха был еще занят делами со своими министрами, вассалами и слугами, а горожане еще не легли спать, – Викрамадитья один пошел на то самое место, совершил омовение в реке и сам прыгнул в котел с кипящим маслом. Масло зашипело от соприкосновения с мокрым телом – и на этот звук явилась богиня. Она съела плоть Викрамадитьи, а затем окропила его кости амритой. Оживленного ею Викрамадитью богиня приняла за раджу Балаху и уже готова была облагодетельствовать его своим даром, как тот снова прыгнул в котел. Снова богиня съела его плоть и опять оживила его, но он вновь прыгнул в котел с кипящим маслом. Так продолжалось несколько раз. Увидев такое мужественное упорство, богиня поняла, что перед ней не кто иной, как Викрамадитья, и заговорила с ним.

Богиня сказала: “О Викрамадитья! Я предовольна тобою! Но ты уже обладаешь восемью магическими способностями⁶, зачем же тебе совершать подобные подвиги? Я совсем не хочу есть ни твою плоть, ни плоть раджи Балахи. Я лишь притворяюсь алчущей, а затем насытившейся, чтобы *испытать* человеческое мужество. Твоим мужеством я вполне удовлетворена – выбирай дар!”

Тогда Викрамадитья поклонился богине и попросил дар. Викрамадитья сказал: “О богиня! О Мать мира, нежно любящая своих бхактов! Я испытываю сострадание к радже Балахе и обращаюсь к тебе ради него. Пусть не претерпевает он вновь и вновь мучительную смерть, но пусть каждый день у врат его дворца возникает золотой дом”. Богиня сказала: “Да будет так!”

Получив этот дар, Викрамадитья вернулся в свое царство. Там он призвал к себе правдивого барда и одарил его драгоценностями, лошадьми, одеждой и слонами.

А Балаха, когда все горожане уснули, глубокой и безлюдной ночью вновь пришел на то место сожжения трупов – и ничего там не увидел. Но услышал голос с неба: “О Балаха! Викрамадитья избавил тебя от страданий!”

Размышляя о смысле этих неопределенных слов и обеспокоенный мыслями о том, чем он одарит просителей утром, Балаха вернулся во дворец и не смог уснуть на ложе. Когда наступило утро, его, так и не уснувшего, подняли стражники. Увидев золотой дом, появившийся, как и прежде, у дворцовых ворот, раджа успокоился. Он понял теперь смысл слов, донесшихся к нему с небес: милостью Викрамадитьи он будет обретать желаемое, не подвергая себя мучительной смерти. Это было уже подтвержденной истиной, и бард, явившийся ко двору раджи Балахи, провозгласил ее во всеуслышание.

И еще сказано:

Первейший среди всех людей –
раджа Викрамакэсари⁷:
Щедро, как лиана богов⁸,
он щедрого вознаградил.

На этом кончается рассказ о герое щедрым.

2

РАССКАЗ О ГЕРОЕ СОСТРАДАТЕЛЬНОМ

Прекрасен человек сострадательный,
всем существам помогающий;
Прославлением его имени
обретается счастье и благо.

Есть на берегу реки Кáлинди¹ город по имени Йогинипу́ра². Там правил раджа яванов³ по имени Аллавади́на⁴. Однажды он по какой-то причине разгневался на своего полководца по имени Махима-сахи⁵. Этот полководец, зная жестокий нрав владыки, подумал: “Нельзя вверять судьбу разгневанному радже, ибо сказано:

Царям, клеветникам и змеям
нельзя несколько доверять.
Они обманут обхождением
и неожиданно убьют.

Поэтому, пока я еще свободен в своих поступках, я должен бежать и спасти свою жизнь”.

Решив так, он пустился в бегство вместе с семьей. Но вскоре беглец подумал: “С семьей далеко уйти невозможно. А бросить семью и бежать одному недостойно. Верно говорят:

Кто, сберегая жизнь свою,
семью оставил и сбежал⁶,
Тот словно в мир иной ушел –
не будет жизни для него.

Поэтому я прибегну к защите сострадательного героя Хамбира-дэвы⁷”.

Решив так, этот явана пришел к Хамбира-дэве и обратился к нему с речью. Махима-сахи сказал: “О владыка! Мой господин хочет меня убить, хотя нет за мной никакой вины, – и вот я ищу у тебя убежища. Если можешь, защити меня. Если не можешь, я пойду искать убежища где-нибудь еще”. Раджа сказал: “О явана! Пока я жив, тебе, прибегнувшему к моей защите, не то что твой господин – сам Яма не причинит вреда. Оставайся здесь без опасения!” И, положившись на слово раджи, Махима-сахи, успокоенный, поселился в крепости Ранаstäмбха⁸.

Аллавадина, раджа яванов, узнав, что Махима-сахи укрылся у Хамбира-дэвы, страшно разгневался. Сотрясая землю топотом боевых слонов, конницы и пехоты, оглашая стороны света грохотом боевых барабанов, он в несколько дней преодолел со своей армией расстояние до Ранаstäмбхи⁹ и, подойдя к воротам крепости, обрушил на нее потоки стрел, мощные, как ливни, сокрушающие мир¹⁰. Но крепость Хамбира-дэвы была неприступна: с четырех сторон ее опоясывал глубокий ров, частоколом щетинились высокие стены, знамена преумножали величие крепостных ворот – и стрелы, вылетающие с оглушительным звоном, затмевали собою сферу небес.

К тому же без собственных моих обретений не проявится и моя преданность отцу, поскольку сказано:

Кто сам немало достиг
и славу громкую обрел,
Лишь тот средь многих сыновей
отцу и в самом деле сын.

Поэтому отправлюсь куда-нибудь и собственным дерзанием обрету мужество”.

Решив так, принц отправился в страну по имени Каньякúбджа⁵. Там, в наряде воина, он предстал перед владыкой Варанаси⁶, раджей по имени Джаячандра⁷. Раджа оказал ему почтение и сделал своим приближенным. Принц, по мере того как он служил радже, постепенно приобретал все большее и большее его уважение, но однажды почувствовал в его отношении к себе какую-то шероховатость. В самом деле:

Ценит царь недоступное,
даже и малоценное;
Ценное, но доступное
при дворе не оценится.

Тогда принц подумал:

“Для скряги главное – мошна,
для пламени – горючее,
Для сластолюбца – женщины,
для гордого – достоинство”.

И он сказал радже: “О владыка! Я пришел сюда, прослышав о твоих царских достоинствах. Теперь же я пойду в другие края”. Раджа сказал: “О принц! Почему ты хочешь уйти в другие края?” Малладэва сказал: “Боюсь, что твое уважение ко мне постепенно ослабевает, и именно поэтому хочу уйти отсюда”. Раджа сказал: “Почему ты так думаешь?” Малладэва сказал: “Потому что честь таких людей, как я, зависит от воинской славы, а такую славу не обретешь лишь в словесных сражениях. В твоём же царстве настоящих сражений не бывает”. Раджа сказал: “Я собираю дань с подвластных земель вплоть до самого океана, и никто не смеет идти на меня войной. С кем же у меня могут быть сражения?”

Принц сказал: “О владыка! Радость царствования – в наслаждении победами. А без войны – какие победы? Какое наслаждение? Если владыке угодно, я уйду отсюда, и то царство, куда я приду, поднимется на владыку войной”. Раджа разгневался и сказал: “О принц! Ну, не глупец ли ты?! Что за дерзость так говорить со мною! Иди, куда хочешь! И в какое бы царство ты ни пришел, я сам пойду на него войною”. Принц сказал: “Вот я и ухожу!”

И пришел он в царство раджи по имени Чиккóра⁸. Узнав об этом, владыка Варанаси немедленно выступил против Чиккоры, собрав все четыре рода войск⁹. Через некоторое время, получив известия о его приближении, Чиккора созвал своих министров на совет и сказал: “Махараджа, владыка Варанаси, охваченный гневом, выступил против меня. Что теперь следует предпринять”? Министры сказали: “О владыка! Твоими небольшими силами с его великой силой воевать

не следует. А чтобы купить мир у него, великого в своих притязаниях, казны твоей недостаточно. Поэтому следует укрыться в какой-нибудь крепости”.

Увидев, что раджа Чиккора приготовился к бегству, Малладэва сказал: “О раджа! Зачем тебе бежать? Владыка Варанаси никогда прежде не шел войной против тебя и никогда не пойдет в будущем. Если ты мне веришь, я скажу тебе причину его теперешнего прихода. Тебе нечего бояться”. Чиккора сказал: “Какова же эта причина?” И Малладэва рассказал ему свою историю.

Чиккора сказал: “Что же теперь делать?” Малладэва сказал: “Поскольку он начал войну из-за одного меня, тебе незачем бежать. Лучше посмотри, как я буду биться один против всех его воинов”. Чиккора сказал: “О принц! Не пристало тебе вступать одному в сражение с безмерной силой махараджи. Это неразумно”. Принц сказал: “В делах геройства чужие советы нетерпимы”. Чиккора сказал: “Но те, кто начинают действовать, не посоветовавшись, кончают бедою”. Принц сказал: “Довольно спорить!

Я сам деянье совершу
и сам вкушу его плоды.
Моя вина – моя беда,
и нечего меня жалеть”.

Чиккора сказал:

“Умный воюет с равными,
когда исход не предрешен;
Идти против сильнейшего –
бросаться мотыльком в огонь”.

Принц сказал:

“Кто, к славе стремясь упорно,
в битве смерть обрести готов,
Тот может ли убояться
могущественного врага?”

Более того:

Если, мечтая о славе,
ищешь гибели в битве,
То чем достойней противник,
тем и слава достойней.

И еще:

Кто убегает от битвы,
ради спасения жизни,
Тот непременно умрет,
пережитый своим позором”.

Чиккора сказал: “О принц! Ты – великий герой. Владыка Варанаси – великий раджа. Я и мои приближенные не то что смотреть на битву меж вами, даже грохот ее будем слышать не в силах”. Принц сказал: “Если вы не в состоя-

нии даже смотреть на сражение, то найдите какое-нибудь укрытие, недоступное взорам служителей Ямы, и будьте бессмертны. Я же должен сражаться. Дайте мне одного боевого слона – и уходите. Оставленный вами город я возьму под свою защиту”.

Чиккора сделал все, как сказал ему принц, и обратился в бегство. А на следующее утро к городу подступил махараджа Джаячандра, ударами конских копыт сотрясая землю вплоть до поджилок черепахи-опоры¹⁰ и наполняя сферу небес грохотом боевых барабанов. Малладэва, узнав о его приближении, облачился в доспехи, вооружился, сел на слона и, выехав навстречу, узрел раджу.

Раджа сказал: “Кто ты, восседающий на слоне? Посланник ли ты Чиккоры, ищущий мира, или Малладэва, ищущий сраженья?” Малладэва сказал: “О раджа! Я не посланник и не ищу мира, я твой противник Малладэва¹¹!” Раджа, улыбнувшись, сказал: “О благородный! Ты добился того, что я стал твоим противником. Теперь приблизься ко мне!” Малладэва сказал: “Почему бы тебе не приблизиться ко мне? Ты – верхом на коне, я – верхом на слоне, ты вооружен, и я вооружен. Значит, теперь время для битвы – к чему словесные ухищрения?!”

Пораженный раджа сказал своим воинам: “О воины! Схватите Малладэву и приведите ко мне живым!”

Малладэва же сказал во всеуслышанье:

“Мира хранители!¹² Вещие мудрецы! Сиддхи, боги и духи!
Зрите зрелище! Ракшасы! Плотью людской тешьте ваши утробы!
Девы небесные!¹³ Поспешите обнять ваших милых героев!
Против многих один устремляется в бой доблестный Малладэва!”

И своими стрелами он сразил многих из тех воинов, что пытались окружить и схватить его. Увидев, как упали на землю его любимые воины, сраженные Малладэвой, Джаячандра приказал своим войскам: “О герои! Если вы не сможете схватить его, ищущего смерти, то омойте его потоками стрел!”

Получив приказ своего господина, воины сразу со страшным грохотом обрушили на Малладэву потоки стрел. Утыканный стрелами, он упал со слона на землю. И поэт того времени сочинил такие строки:

Восьмидесятилетний царь
Чиккора в страхе убежал,
А принц в свои шестнадцать лет
не отступил и пал в бою.

Увидев его, лежащего на поле битвы и утыканного множеством стрел, раджа сказал: “О лучший из благородных! О семя славы Карнатакского рода! Будешь ли ты жить?” Малладэва сказал: “Кто из нас двоих победил в этой битве?” Раджа сказал: “Ты победил!” Малладэва сказал: “Как это доказать?” Раджа сказал:

“Мы начали эту битву,
ты был один против многих
И все ж победить стремился –
кто ж, как не ты, победитель?”

Воодушевленный¹⁴ этими хвалебными словами раджи, Малладэва сказал: “О владыка! Я буду жить!”

После этого, восхищенный смелостью принца, раджа Джаячандра извлек из его тела стрелы, привез его к себе и опекал любовно, как сына, а когда зажили раны, воздал юноше честь и сделал его своим соправителем.

Поистине:

Ни столь великой смелости,
ни столь великой совести¹⁵
Ни в прошлом и ни в будущем
не было и не встретится.

На этом кончается рассказ о герое воинственном.

4

РАССКАЗ О ГЕРОЕ ПРАВДИВОМ

Оскверненный пороками кали-юги,
сколь бы лживоречивым ни был человек,
Рассказ о правдивом герое услышав,
избавление от скверны он обретет.

В прежние времена в городе Хастинапуре¹ правил владыка яванов по имени Махамада². Власть его охватывала землю вплоть до самого океана, и Кафара-раджа³, не в силах стерпеть такого величия, пошел на него войною, собрав все свои полчища. Узнав об этом, владыка яванов выступил из своей столицы, окруженный многими сотнями тысяч всадников, и принял вызов на битву.

В битве между ними более мощная армия Кафара-раджи сокрушила силы яванов, и они обратились в бегство. Увидев, что его воины бегут, будто стадо слонов, испугавшихся льва, владыка яванов сказал: “О лучшие мои воины! О раджи и раджпуты! Неужели среди вас нет ни одного, кто силой своей мог бы остановить сейчас мое войско, гонимое страхом?!”

Услышав эти слова владыки яванов, два юных принца – Нарасинха-дэва из Карнатакского рода⁴ и Чачика-дэва из рода Чауханов⁵ – сказали: “О раджа! Кто может удержать теперь охваченную паникой армию, подобную воде, низринувшейся с высоты?! Но подожди немного – и мы отрубим своими мечами голову твоего врага⁶!” Владыка яванов сказал: “Прекрасно, принцы, прекрасно! Кто бы еще, кроме вас, осмелился на такое!”

Тогда Нарасинха-дэва, горя воодушевлением⁷, повернул своего коня и, подгоняя его ударами хлыста, резкими, как удары грома, внезапно ворвался в ряды врага. Прорвавшись к Кафара-радже, который восседал под белым зонтом⁸ и уже торжествовал свою победу, Нарасинха-дэва поразил его копьем в сердце. Кафара-раджа бездыханным упал на землю. Чачика-дэва, подлетев на своем коне, отрубил голову Кафара-раджи и привез ее владыке яванов.

Владыка яванов сказал: “Чья это голова?” Чачика-дэва сказал: “Кафара-раджи”. Владыка яванов сказал: “Кто убил его?” Чачика-дэва сказал: “Его убил Нарасинха-дэва, доблестью подобный Арджуне. А я, придя вослед, отрубил Кафара-радже голову”. Владыка яванов спросил: “А где же Нарасинха-дэва?” Чачика-дэва сказал: “Я видел, как на него напало множество рассвирепевших вои-

нов Кафара-раджи, жаждущих отомстить за гибель своего властелина. Что же с ним стало потом и где он теперь, я не знаю”.

Тогда владыка яванов, увидев, что вражеская армия, потеряв предводителя, обращается в бегство, возликовал. Своим воинам, которые пустились было преследовать неприятеля, он сказал: “О мои воины! Стоит ли добивать убегающих?! Скажите мне лучше, где спаситель моего государства – тот, кто убил Кафара-раджу, лев в человеческом облике⁹, Нарасинха-дэва!”

Вскоре владыка яванов увидел Нарасинха-дэву, лежавшего без сознания на поле боя; тело его, пронзенное множеством стрел и источавшее тысячи потоков крови, было подобно расцветшему дереву кйншука¹⁰. Спешившись, владыка яванов воскликнул: “О Нарасинха-дэва! Будешь ли ты жить?” Нарасинха-дэва сказал: “Известно ли владыке, что я сделал?” Владыка яванов сказал: “Известно. Чачика-дэва рассказал мне. Ты убил моего врага”. Нарасинха-дэва сказал: “Тогда я буду жить, потому что

Владыка, для которого
я тяжкий свой труд совершил,
Узрел плодов созреванье
на древе деяний моих”.

Владыка яванов извлек из тела Нарасинха-дэвы стрелы, вошедшие в плоть по самое оперение, и благодаря умелому врачеванию уже через несколько дней раны зажили. После этого владыка яванов почтил его подарками: тысячью коней, сотней тысяч золотых зонтов и многим другим.

В ответ Нарасинха-дэва сказал: “О раджа! Воевать – это природная дхарма раджпудов. Я не совершил ничего необыкновенного, за что бы следовало оказывать мне такие почести. Если кого и надо почитать, так это Чачика-дэву: ведь это он, принеся голову врага, меня восхвалил, а о своем мужестве умолчал. Если бы он не рассказал все, как было, то кто, увидев в его руках голову врага, подумал бы, что убил этого врага я?! Поэтому его, Чачика-дэву, следует почитать в первую очередь”.

Чачика-дэва сказал: “О принц Нарасинха-дэва! Не говори так! Если бы я присвоил себе плоды твоей доблести, я был бы самым презренным из людей!” Нарасинха-дэва сказал: “Прекрасно сказано! Поистине ты – правдивый герой!

Только благодаря тебе
все истинно объяснилось¹¹ –
Ты великодушен и мудр,
о благородный Чачика!”

Владыка яванов, услышав этот разговор двух принцев, был удовлетворен и в равной мере наградил их обоих.

На этом кончается рассказ о герое правдивом.

И вот противоположные примеры.

Совести лишенный – вором,
лишенный смелости – жалким,
Ленивым – лишенный силы
становится смертный в мире.

5

РАССКАЗ О ВОРЕ

Кто лишен сострадания, щедрости
и других составляющих совести¹,
У того и достоинство смелости
обернется причиной нечестия.

Удалец, не имеющий совести,
будь он даже способен на лучшее,
Неизбежно придет к преступлению,
например, как воришка Сарисрипа².

Правил в городе Удджаини³ раджа по имени Викрамадितья. Однажды он захотел узнать, как живут воры, и, одевшись нищим, расположился у одного из городских храмов. Глубокой ночью, в темноте, туда пришли четыре вора и решили так между собой: “Съедем здесь захваченную из дома еду, а тогда уж, подкрепившись, пойдем по городу”.

Викрамадитья сказал: “Угостите меня обедками”. Воры настороженно спросили: “А кто ты такой?” Раджа сказал: “Я нищий и так проголодался, что не в силах ходить – вот и лежу здесь”. Воры сказали: “Да, когда мы днем осматривали городские улицы, мы здесь его видели. Эй, нищий, а почему ты так тут и остался?” Раджа сказал: “Я пришел сюда, чтобы просить милостыню у богомольцев. Куда же мне еще идти? Милостыни мне не досталось, а от голода я не стою на ногах”. Воры сказали: “Если мы дадим тебе обедки, что ты сможешь сделать для нас?” Раджа сказал: “Я покажу вам высокий-высокий дом богача и буду носильщиком для наворованного добра”. Воры сказали: “Хорошо, погоди. Получишь остатки от нашей еды”.

Когда воры кончили есть и дали ему обедки, раджа положил их в чашу для подаяний и, повелев своим слугам-веталам⁴ очистить чашу, сказал: “Благодарю вас за вашу доброту”.

Тогда главный из воров, по имени Сарисрипа, сказал: “Я одолел науку примет⁵ и понимаю, о чем говорят шакалы”. Остальные воры сказали: “Объясни и нам!” Сарисрипа сказал: «Друзья! Послушайте! Сейчас шакал говорит: “Среди вас четыре вора и один царь!”»

Те сказали: “Мы четверо давно знаем друг друга. А пятый, этот нищий, и днем был тут, и обедки от нас принял. Кого же считать царем?” Сарисрипа сказал: “Шакалы не говорят неправду”. Те сказали: “Но как можно сомневаться в очевидном?...”⁶

Продолжая спорить, все пятеро пошли в город. Они сделали пролом в стене дома⁷ градоначальника, выкрали много ценных вещей и, вынеся их за город, спрятали в тайнике. Четыре вора искупались в пруду и, вернувшись в город, пошли в питейный дом. А раджа вернулся в свой дворец.

Вскоре, воссев на трон в зале для собраний, он призвал начальника городской стражи и сказал ему так: “О страж порядка! Ты – градохранитель, так почему же не знаешь, что произошло в городе этой ночью? Иди скорее в питейный дом Пичиндилы⁸. Там пьют вино четыре вора. Вели заковать их в цепи и немедленно приведи ко мне!”

Начальник городской стражи поклонился, ушел и сделал все, что было ему приказано.

Приведенным к нему ворах раджа сказал: “О друзья мои, воры! Узнаете ли меня?” Сарисрипа сказал: “О владыка! Я тогда еще узнал тебя, но эти злодеи, мои приятели, сочли слова шакала за ложь. Что же мне было делать? Речи друзей ввели меня в заблуждение. Поистине:

В одиночестве разумный
действует – и будет счастлив,
Кто послушается многих,
только разум потеряет⁹.

И еще:

Хоть герой, хоть ученый премудрый,
хоть умелец возьмется за дело,
Засосет и его, махараджа,
многих разных советов трясина”.

Раджа сказал: “О воры! Вы печалитесь о том, что вас ввели в заблуждение советы других. А печалитесь ли вы о недостатке собственного разумения?” Воры сказали: “В чем же недостаток нашего разумения?” Раджа сказал: “Ясно в чем: вы могли бы стать героями, а избрали для себя участь воров. Поистине:

Другие смелостью над целым миром власть во благо добывают,
Среди ученых мудрецов чистейшую приобретают славу,
А вы стяжательницу чести и добра – до подлого бесчестья,
До воровства унизили! Увы! Увы! Вот неразумье злое!”

Воры сказали: “Верно, причина всему – наше неразумие!” Раджа сказал: “Если вы это понимаете, то почему не оставляете своего неразумия?” Воры сказали: “О владыка! Нам не дает это сделать наша нищета. Потому что

В непотребство впрягает,	угощает страданьем,
Воровству научает	и ко лжи приучает,
Жалкого заставляет	кланяться перед низким –
Разве не принуждает	нас ко всему нищета?”

Раджа сказал: “О воры! Вашей нищете пришел конец тогда, когда вы подружались со мной. Дружба возникает на основе сходства. Так, когда я подружился с вами, я и сам некоторое время был вором. Теперь же, дружа со мной, почему бы и вам не стать раджами? Но прежде вы должны будете оставить свое неразумие”. Воры сказали: “Как нам не отречься от него?!” Раджа сказал: “Конечно, теперь, закованные в цепи, вы согласитесь на что угодно. Ведь известно:

За руку схваченный злодей
впрок припасенными словами
Какое не отринет зло,
какое благо не воспримет?

Но если вы снова совершите проступок, то снова попадете в свое нынешнее положение”.

Йбо

А он у честного крадет
и губит гордость гордого,
В делах своекорыстия
злодею нет запретного.

Он совращает жен чужих
дерзко и безнаказанно,
Видит стрелы цветочные
и не страшится гибельных¹⁴.

Он скверны не сторонится
и не стыдится подлости,
Воруется – не насытится
и жаден до бесчувствия.

Сказал он: “Воровство мое
меня ко власти привело,
Так должен ли покинуть я
такого добродетеля?”

Злодейством обретают власть –
вот вывод неминуемый.
Вор сам себе тому пример –
так разве он отвергнет зло?

Но властью славы не стяжать
бессовестному жулику,
Хоть сотни он имей слонов
и женщин в услужении.

Там даже Шива не в чести,
и беззащитны брахманы!
Там, где у власти супостат,
к святыням нет почтения.

Он может сделать и добро,
но сам его сведет на нет:
Дух, пораженный алчностью,
нетверд в своих деяниях».

Раджа сказал: “Сучетана! Узнав из твоих стихов о поведении этого злодея, я повергнут в печаль. Наверное, и обо мне идет дурная слава”. Соглядатай сказал: «Владыка! Поистине, у тебя теперь дурная слава. Ибо люди кругом говорят:

“Викрамадхитье – стыд и срам:
вору воздал он почести!
Вот до чего их довело
взаимное приянство”.

И еще говорят:

“Величье низкому даря,
великий унижается:
Оленя в небеса подняв,
луна покрылась пятнами”¹⁵».

Раджа сказал: “Что же теперь делать?” Соглядатай сказал: “Владыка! Великим следует защищать себя от бесславия. Поэтому надо действовать немедленно. Если дурная слава утвердится на устах людей, от нее трудно будет избавиться”.

Тогда Викрамадितья, переодевшись так, чтобы его не узнали, отправился во вверенные вору владения и убедился в правдивости слов соглядатая. После этого, лишенный власти, вор снова был схвачен и казнен.

И вот стихи:

Пусть этот город процветает снова, пусть – в нем почитают мудрых,
Пусть невозбранно путешествуют купцы отныне по дорогам,
Пусть по домам спокойно горожане спят – и да не дремлет дхарма!
Вора преступного, гонителя добра – казнил земли хранитель.

На этом кончается рассказ о воре.

Обделенного смелостью
мудрые назовут жалким:
Кто жалеет себя – тот трус,
кто жалеет деньги – скупец.

6

РАССКАЗ О ТРУСЕ

В себя не верит он, ему
повсюду чудится беда,
Нестрашное внушает страх –
таков трусливый человек.

Правил некогда на южном берегу Ганги¹ раджа по имени Парибхадра². Трус по природе, он властвовал, полагаясь на министров, в царстве, которое добыл его отец. И вот, увидев трусость Парибхадры, соседи-раджи стали нападать на границы его владений. Враги нападали и нападали, а он все уступал и уступал им свои владения. Ведь известно:

Если миролюбивый царь,
не проявляя смелости,
Без боя заключает мир,
враги его не милуют.

И еще:

Враги, клеветники, болезни
зловредны по своей природе:
Когда им нет противодействий,
они страшнее шаг за шагом.

Видя наглость врагов и трусость раджи, министры сказали: “Владыка! Из-за твоего долготерпения царство понесло урон от врагов. Чтобы сохранить то, что

Пока был жив его отец,
 принца считали храбрецом,
Когда же сам он принял власть,
 то выяснилось, что он трус.

Трусость – это большой порок для мужчины. Верно сказано:

Даже укрывшись в глубокой пещере,
Даже имея огромное войско,
Даже за семь океанов уехав,
Трусость свою не оставит трусливый.

Из-за его трусости царство это погибнет. Что же нам делать? Вот о чем следует думать. Ибо:

Пороки частного лица
 губят его лишь самого;
Страшней пороки царские:
 в них – пагуба для подданных.

Здесь наши семьи и наши богатства. Если мы покинем своего владыку, то навлечем на себя стыд и позор; если же не покинем, то навлечем на себя гибель. Что делать – не знаем. Разрешить этот вопрос можно лишь долгим размышлением⁵. Поэтому пусть раджа заключает мир и пусть время идет своим чередом. Ведь сказано:

К чему бояться той беды,
 которая в сей миг пришла?
Кто знает, в следующий миг
 что может сотворить Творец?

Решив так, министры разошлись по домам.

А раджа Парибхадра из-за своей трусости все уступал и уступал свои владения нападавшим на него врагам и однажды, услышав грохот вражеских боевых барабанов, спросил у министров: “Что думают врачи: пагубен, ли грохот барабанов?” Министры сказали: “О раджа! Грохот барабанов не пагубен, пагубна твоя трусость!”

После этого, вновь услышав грохот вражеских барабанов, раджа Парибхадра обратился в бегство и убежал в далекие края.

Величья он не проявил,
 не обнаружил мужества –
Царство, добытое отцом,
 по трусости утрачено.

И еще:

Трус никого не защитит, богиня Шри	трус не даст богатства;
Трус – легкая добыча для злодея, трус –	посмешище для женщин;
Сомнений сотнями трус вечно окружен	и тонет в море страхов;
Трус мужества лишен, хотя не наделен	и женскою природой.

На этом кончается рассказ о трусе.

7

РАССКАЗ О СКУПЦЕ

Другим не даст и сам не съест,
мошну, как душу, бережет;
Скупого вспомнить – не к добру,
противен людям скупердяй.

Был некогда в Мátхуре¹ вáйшья по имени Гудхадхана². Умелой торговлей стяжав немалое богатство, он стал крайне скупым. Однажды, когда наступало голодное время, он подумал: “В это голодное время дети, жена и прочие домо-чадцы проедят все мое богатство. Я умру от горя. Нет, так дело не пойдет. Сказано ведь:

Богатый всегда одинок,
лишь богатство ему родня,
Все другие будут роднѐй,
лишь покуда он сам богат.

Поэтому мне следует позаботиться заранее и спрятать богатство в потайном месте”. Как решил – так и сделал.

Когда же наступило голодное время, он, видя, как умирали без пищи все члены его семьи, никому ничего не давал. При последнем издыхании они обращались к нему с мольбами, а он читал такую строфу:

Мое богатство – жизнь моя,
и тот, кто просит у меня,
Пусть сразу жизнь мою берет,
с богатством нераздельную.

И вот, дети, жена и прочие домочадцы все умерли от голода, а он, сохраняя в себе лишь остатки сил, подумал:

“Жене и детям я не дал
добро приобретенное –
Смогу ль теперь его прожить
я ради жизни собственной?”

И он не стал тратить деньги даже на спасение своей собственной жизни. Увидев его, много дней проголодавшего и крайне ослабевшего, некие сострадательные горожане сказали: “О скупец! Что ты будешь делать потом с этим богатством, ради которого теперь губишь свою жизнь? Впрочем, так оно и должно быть, ведь известно:

Тяжкие муки приносит стяжанье,
Траты несут еще горшее горе;
Дар и услада – вот радость богатства,
Счастье такое неведомо скряге.

И еще:

Если его не раздаривать щедро,
Если им радостно не наслаждаться,
То обернется богатство страданием,
Мукою станет оно для владельца”.

Гудхадхана сказал: “О горожане! Что бы вы ни говорили, я скорее расстанусь с жизнью, чем с богатством”. Они сказали: “Тогда раджа или вор захватят твое богатство после твоей смерти”. Гудхадхана сказал: “Это у других, у дураков, богатство отнимают другие люди, а я умру, привязав мое богатство к собственной шее”.

Сказав так, он взял мошну с богатством и отправился умирать на берег Ганги³. Там он подошел к некоему лодочнику-рыбаку и сказал: “О братец-лодочник! От этой моей жизни так трудно избавиться. Очень хочу оставить ее, но никак не выходит. Охваченного печалью по умершей семье, утопи меня в Ганге! В награду я дам тебе золотую монету”. Лодочник сказал: “Ладно, давай монету”. Гудхадхана вынул золотые монеты, чтобы дать одну лодочнику, но, увидев их, сказал: “Братец-лодочник! Все эти золотые монеты подверглись очищению огнем и не могут быть переданы другому. Поэтому утопи меня ради приобретения священной заслуги”⁴. Лодочник, увидев золотые монеты, преисполнился алчностью и сказал: “Раз ты не даешь мне золотой монеты, я убью тебя ради священной заслуги”.

Бросив скупца в воду, лишив его жизни и забрав все золото, лодочник обрел желаемое и зажил в довольстве.

Стихи:

В душе родит оно печаль,	не доставляет счастья,
Обходит славу стороной,	пороки обнажает,
Добра и пользы не дает	и радости не дарит –
В руках у скареды таков	жалкий удел богатства.

На этом кончается рассказ о скупце.

8

РАССКАЗ О ЛЕНТЯХ

Сила, способность к деяньям –
это дхарма живых существ.
Кто без нее существует,
того называют “лентяй”.

Был в Мйтхиле министр по имени Вирешвара¹. Щедрый и сострадательный по природе, он ежедневно раздавал пищу всем тем несчастным и бесприютным, кто в ней нуждался. А для лентяев был устроен специальный приют, где им выдавалась не только еда, но и одежда, потому что:

Из всех несчастных самые
несчастные – ленивые:
Им лень свою не одолеть
даже в пламени голода.

С другой стороны, лень – это состояние высшего блаженства, поскольку:

Дух тешится сам по себе, и тело свободно;
 Душа не стремится к труду, ничем не томится;
 У человека, всецело подвластного лени,
 Блаженную негу отнять лишь голод способен.

И вот, прослышав про это, множество лентяев стало приходить за подаян-
ем. Ведь известно:

Чтобы многих вместе собрать,
 надо их довольством привлечь:
Каждый сразу же прибежит
 радость ближнего разделить.

Но вскоре, узнав, как хорошо живет лентяям, разные жулики, прикидываясь лентяями, тоже повадились приходить за бесплатной едой. Расходы на приют для лентяев непомерно возросли. И тогда управляющие этим приютом рассудили так: “Наш господин, министр Вирешвара, распорядился принимать и одаривать здесь только лентяев из сострадания к их беспомощности. Однако сюда обманом проникают и те, кто вовсе не являются лентяями. Это наше упущение. Много денег тратится впустую. Поэтому нам надо подвергнуть наших лентяев *испытанию*”. И однажды, когда собравшиеся в приюте крепко спали, управляющие подожгли его и стали наблюдать, что же будет.

Когда пламя охватило дом, первыми из него выбежали жулики, только при-
творившиеся лентяями. Через некоторое время убежали и те, кто были лентяя-
ми лишь отчасти. Под конец всего четыре человека остались на месте и спросо-
нья переговаривались между собой. Один, не откинув с лица одеяла, сказал: “Эй,
что за шум?” Другой сказал: “Кажется, дом загорелся”. Третий сказал: “Неуже-
ли не найдется такого добродетельного человека, который накрыл бы нас мок-
рыми простынями или циновками?” Четвертый сказал: “Вот краснобаи! Сколь-
ко можно болтать? Замолчите!”

Услышав этот их разговор и увидев, что к ним уже подбирается пламя, управляющие приюта, опасаясь за жизнь лентяев, вытащили их из горящего дома, схватив каждого за волосы. Затем, глядя на этих лентяев, они прочитали такие стихи:

**“Жене – супруг прибежище,
 малым детям – родители,
Прибежище ленивому –
 чужое сострадание”.**

После этой истории министр повелел выдавать четырем лентяям еще большее вспомоществование, чем прежде.

На этом кончается рассказ о лентях.

Итак,

**Герои определены
И примеры поведаны**

**приметами двойками².
двойками рассказами.**

На этом в “Испытании человека”³,
сочиненном Шри Видьяпати
по приказанию благословенного Шивасинха-дэвы,
махараджадхираджи⁴,
блистающего всем величием власти,
обликом подобного Нараяне⁵,
исполненного бхакти к Шиве
и обретшего благодатный дар супруги Рамы⁶,
кончается первая часть, именуемая
“Распознавание героев”.





Часть вторая

РАССКАЗЫ О МУДРЫХ

И вот раджа Паравара снова заговорил: “О мудрый Субуддхи! Я выслушал рассказы о героях, теперь хочу услышать рассказы о мудрых”. Субуддхи сказал: “Раджа, слушай!

Незнаемое познает
и зрит пути незримые –
О мудром выслушав рассказ,
дурак умным становится.

Кто острым разумом силен,
крепок умом и памятью,
Кто злу и неразумью чужд,
тот мудрым называется”.

9

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СМЕЛОГО УМА

Чей разум, не страшась преград,
правильно разбирается
В людях и обстоятельствах,
тот *смелым умом* славится.

В прежние времена был раджа по имени Притху¹. Однажды он вместе со своей любимой женой Сулбчаной² выехал из города на колеснице в сопровождении четырех родов войск³, чтобы насладиться зрелищем охоты. Когда они достигли леса, войско рассеялось во все стороны, преследуя дичь, а раджа, ехавший без сопровождения на своей колеснице, вдруг увидел в лесной чащобе новорожденного младенца-мальчика, лежавшего на обрывке необычайно прекрасной ткани.

Увидев его, он обратился к царице: “Дорогая! Посмотри, что за чудо! Откуда в лесу, полном тигров и львов, мог оказаться этот младенец?!” Царица сказала: “Владыка! Этот младенец прекрасен, как полная луна. При виде его мое сердце тает от сострадания. Если мой господин разрешит, я возьму мальчика домой и буду воспитывать его, как сына”. Раджа разгневался и сказал: “Несчастливая! Ты хочешь дерзко преступить обычаи! Как можешь ты ни с того ни с сего пригреть на груди младенца, который неизвестно откуда взялся?! А вдруг он – чандала⁴?!” Царица сказала: “Владыка! Человек не виноват в своем происхожде-

нии. Поистине:

Судьба виновна, человек безвинен.
Любая мать сокровище рождает⁵:
Ведь невозможно угадать заранее,
Кому какую долю дал Создатель.

К тому же столь прекрасный младенец мог родиться лишь у благородных родителей. Мне жалко его, не могу я его оставить!”

Так она говорила, возражая супругу и упорствуя в своем желании взять младенца, а раджа в ответ бранил и стыдил ее. Ибо по природе своей раджи не терпят непослушания, а царицы, упоенные своим счастьем, теряют голову от гордыни. В конце концов ссора их зашла так далеко, что раджа во гневе высадил царицу из колесницы и объявил приказ по войскам: “Тот, кто последует за этой презренной женщиной, возлюбившей скверну, а также тот, за кем последует она, будет обезглавлен как мой враг!” Поистине:

И дома, и друзей лишит,
душу и деньги вытрясет –
Какой беды не навлечет
гнев, пагуба для разума?!

И вот раджа со всем своим войском вернулся в город, а царица осталась одна в дремучем лесу и, объятая страхом, подумала: “Увы! Таковая судьба женщины, если муж бессердечен. Но к чему сетовать понапрасну? Надо действовать, исходя из тех обстоятельств, в которые я сама себя поставила”. Сняв свои украшения и посыпав одежду золой от лесного пожарища, царица завернула младенца в обрывок ткани, на котором он лежал, прижала мальчика к груди и пошла куда глаза глядят.

По счастью, она пришла вскоре в деревню, где жили брахманы, и там с поклоном обратилась к одной женщине-брахманке, увидев, что она сострадательна и праведна от природы: “О благородная госпожа! Я жена бедняка, меня извела другая жена моего мужа, позволь мне жить под твоей защитой”. Брахманка сказала: “Ты не жена бедняка, ты – царица. В самом деле:

Серьги сбросила ты, с рук-лиан сорвала
дорогие запястья,
Ты сняла ожерелья с прекрасной груди,
а с лодыжек – браслеты,
Но недавнюю с ними разлуку свою – томною красотой
Ныне тело твое выдает. Милая, ты – небесная дева!”

Найдя приют у брахманки, царица растила младенца. Совершив положенный обряд, она дала ему имя Вишáкха. Окруженный ее заботами, мальчик вырос и стал юношей. Однажды он спросил у царицы: “Матушка, а как зовут моего отца?” Царица сказала: “Не знаю”. Вишакха сказал: “Ты – моя мать, и если даже ты не знаешь имени моего отца, то поистине я – Вишакха, безродный⁶! Увы! Горе мне, сироте, безотцовщине! Зачем мне жить?! Сын рождается отцу на радость – а моему рождению кто порадовался? Сын рождается, чтобы заботиться об от-

це – а о ком мне заботиться? Бессмысленна моя жизнь!” Так стена, он разрыдался в голос.

Увидев, что Вишакха столь сильно страдает и всерьез хочет лишиться себя жизни, царица поведала ему его историю. Царица сказала: “Сын мой, вот как все было. Я пожалела тебя – и за одно это оказалась в столь бедственном положении”. Вишакха сказал: “Я – причина твоего несчастья. Но теперь во мне – твоя надежда. Поэтому, хоть жизнь моя и никчемна, я буду жить ради тебя, чтобы твоя надежда исполнилась. Скажи, в каком месте ты меня нашла? Ибо:

Чтобы события постичь
логическим суждением,
Надо их место точно знать
в пространстве и во времени.

Я пойду туда, где ты меня нашла, и узнаю, как я появился на свет”.

Царица привела юношу в тот самый лес, и Вишакха исходил его вдоль и поперек. В конце концов он обнаружил обитель некоего риши – в укромном месте, на берегу пруда. Этого риши звали Тапахшила⁷. Подойдя к нему и поклонившись, Вишакха сказал: “Почтенный, благослови”. Риши сказал: “Кто ты и для чего пришел сюда?” Вишакха поведал ему свою историю, и риши сказал: “Юноша! Если найти обрывок ткани, на котором ты тогда лежал, то можно будет узнать, кто твои родители”. Тогда юноша принес тот обрывок ткани, взяв его у царицы. Отшельник же вынул хранившийся у него в обители другой кусок ткани. Приложив друг к другу два обрывка и увидев, что некогда они составляли одно целое, отшельник, смутившись, сказал: “Выслушай, юноша, мой рассказ! Когда я еще только начинал свое подвижничество, могучий Индра испугался, что я приобрету великую силу и захвачу его трон. Поэтому, чтобы помешать моей аскезе, он послал ко мне видьядхари⁸ по имени Тилоттама⁹. Благодаря ее искусным усилиям бесстыдный Кандарпа завладел моим сердцем. Ведь известно:

Не слушает благих советов,
не ведает ни страха, ни стыда
Тьмою взоров лотосоокой
охваченная душа.

Тилоттама и родила мне тебя. Цель ее была достигнута, аскеза моя нарушена. Тилоттама разорвала свою одежду пополам, одну половину дала мне, чтобы я мог когда-нибудь опознать своего сына, на другую положила тебя, а сама, переодевшись, вернулась на небо”.

Юноша очень обрадовался, узнав, что он сын божественной девы и святого отшельника. Получив благословение риши, он вместе с царицей Сулочаной тут же отправился в город раджи Притху. Там он тайно поселил царицу в доме одного из горожан, а сам нанялся на службу к радже и служил ему с большим усердием. Через некоторое время благодаря своему уму и талантам он стал главным управляющим двора. Занимая столь высокий пост, а также проявляя доброту и щедрость, он постепенно подчинил своему влиянию всех подданных раджи и всю его армию. Тогда Вишакха обратился к Сулочане: “Матушка! Скажи мне свое заветное желание – и я его выполню”. Царица сказала: “Сын мой! Если можешь,

приведи ко мне раджу Притху, закованного в цепи”. Вишакха сказал: “Мне это не составит труда”.

На следующее утро он позвал с собою несколько преданных ему людей, вручил им цепи, а сам взял в руки меч – и так они вошли во дворец, когда раджа держал там совет со своими советниками. Вишакха сказал: “О советники! Вы все в сговоре со мной. Только один из вас не в сговоре – и он знает, о ком я говорю. Так вот, если он шевельнет рукой или ногой, я тут же убью его этим мечом. А раджу я сейчас закую в цепи”. Сказав так, он велел тем, кто пришел вместе с ним, заковать раджу в цепи и свести его с трона. Каждый из советников думал, что все, кроме него самого, в сговоре с Вишакхой, и поэтому ни один из них не посмел поднять оружие в защиту раджи. На самом же деле никто из них в сговоре не был. И так Вишакха завладел царством.

Закованного в цепи раджу привели к царице Сулочане. Увидев его, она очень обрадовалась и сказала: “Узнаёт ли меня владыка?” Раджа сказал: “Узнаю, ты моя жена”. Царица сказала: “А знает ли владыка, кто такой этот Вишакха?” Царь сказал: “Нет, не знаю”. Царица сказала: «Это тот самый младенец, при виде которого я когда-то прочитала стихи: “Судьба виновна, человек безвиновен...” Теперь этот младенец вырос – и вот, даже заковал в цепи владыку!» Сказав так, царица склонилась перед раджей и вернула ему его царство и царское достоинство. Вишакха тоже выказал радже почтение, как родному отцу, и был объявлен наследником престола.

Стихи:

Без армии, без денег, без родни – с царем в единоборстве тайном
Лишь силой разума победу одержав, на царский трон взошел он;
Мечту царицы-матери осуществил, отца нашел родного –
Смелым умом своим на всю вселенную прославился Вишакха.

Предание говорит, что именно этот Вишакха создал знаменитую и по сей день пьесу “Мудраракшаса”¹⁰, свод знаний по нити-шастре.

На этом кончается рассказ о человеке смелого ума.

10

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ С МОЩНОЙ ПАМЯТЬЮ

Что сказано – он схватит вмиг,
и все запомнит в точности,
И не забудет впредь – таков
владелец мощной памяти.

Был в стране Га́уда¹ ученый поэт по имени Шриха́рша². Создав поэму под названием “На́ла-ча́рита”³, он подумал:

“Если поэма наполнена чувством⁴,
Если достойна она и прекрасна,
То принесет она славу поэту –
А неудача приносит насмешки.

И еще:

В огне *испытуют* злато,
стихи – в собрании мудрых:
Поэзия та никчемна,
что мудрые не воспримут”.

И вот, взяв с собой свою поэму, он отправился в Варанаси⁵, чтобы представить ее на суд ученых-пандитов. Там он стал читать поэму пандиту по имени Кóка⁶. Этот Кока отрешился от всех мирских удовольствий и постоянно пребывал в состоянии самадхи. Но каждый полдень он шел совершать омовение на Маникáрника-гхат⁷ и по дороге слушал Шрихаршу. Поэт, ходя за пандитом следом, день за днем читал ему свою поэму, но не получал ни слова в ответ.

Однажды Шрихарша сказал: “О благородный! Я затратил столько труда на создание этой поэмы. Чтобы *испытать* ее, я пришел к тебе издалека, будучи ناشлышан о твоей мудрости, а также чувствуя к тебе расположение как к земляку⁸. Я хожу за тобой следом и читаю свою поэму, надеясь услышать от тебя суждения о ее достоинствах и недостатках. Но ты не порицаешь и не хвалишь. Мне кажется, что ты меня вовсе не слушаешь”.

Кока сказал: “Как ты мог подумать, что я тебя не слушаю! Я хочу выслушать всю поэму до конца, чтобы понять, как соединены в ней слово и смысл⁹, и тогда я выскажусь подробно. Именно поэтому я до сих пор молчал. Поэму твою я внимательно слушал и все, что услышал, запомнил. Если не веришь, вот послушай!” И пандит прочитал вслух все строфы поэмы, услышанные им за месяц. Пораженный и обрадованный, Шрихарша распростерся у его ног и сказал: “О досточтимый Кока-пандит! Я покорен мощью твоей памяти!” Тогда Кока-пандит подробно высказал свое суждение о поэме, похвалив ее достоинства и указав на недостатки. Так он порадовал Шрихаршу¹⁰, царя поэтов, и благословил его на обратный путь домой. Поистине:

Отвлекаясь от изъянов,
мудрый ценное оценит:
Так пчела и средь колючек
аромат цветка вдыхает.

11

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ МУДРОМ

Память мощная, смелый ум
и проницательный разум –
Вот достоинства мудреца,
способного на решенья.

Правил некогда в Мйтхиле раджа из Карнáтакского рода по имени Харасин-ха-дэва¹. И был у него министр по имени Ганéшвара², глубоко постигший учение санкхьи и искушенный в науке управления. Услышав о его многообразной мудрости, раджа Вамадэва³, правитель Дэвагíри⁴, преисполненный удивления, поду-

И вскоре этот раджа заключил договор о дружбе с раджей Харасинха-дэвой. Ибо известно:

Более того:

Если в порядке и руки, и ноги,
Если богатством судьба одарила,
Но человека кругом презируют,
То человек этот глуп несомненно.

И еще:

Если, родившийся человеком,
Смертный священных заслуг не стяжает
И беспорочной славы не ищет,
Глупым по праву он будет назван»».

Раджа сказал: “Так и сделаем!” Тогда два министра⁵, посоветовавшись между собой, написали радже Вамадэве именно такой ответ. Получив это письмо, раджа Вамадэва был полностью удовлетворен. В собрании своих придворных он восхвалял и раджу Харасинха-дэву и его министра: “Слава хранителю земли! Слава тому, у кого есть такой министр, рулевой в бурном потоке политики, знаток дхармы!”

И вот стихи некоего поэта того времени:

Достоинства Ганешвары
кто перечесть пытается,
Тот словно воду из моря
измерить чашкой пробует⁶.

Поистине:

И мирских, и ведических дел
если б не был он знатоком,
Разве смог бы он обрести
славу, яркую, как луна?

На этом кончается рассказ о человеке мудром.

И вот противоположные примеры.

Злой ум и скудоумие
равно разнятся с мудростью –
Небольшими рассказами
ныне о них поведаю.

Сначала идут рассказы о злоумии.

Тот, кто имеет острый ум,
но не к добру направленный,
Злоумным называется,
бесчестия и скверны полн.

В рассказах этих вновь и вновь
злоумье будет познано,
И отстранение от зла⁷ –
истинный плод познания.

Злоумные бывают двух видов. Об этом говорится так:

Злодей коварный и клеветник –
злоумных две разновидности,
И тот и другой – преступники,
в нечистых семьях рождаются.

Сначала здесь рассказывается о коварном злодее.

12

РАССКАЗ О КОВАРНОМ ЗЛОДЕЕ

Того, кто во лжи изощрен,
кто сладкоречив и жесток,
Кто грабит чужое добро, –
злодеем коварным зовут.

Был на берегу реки Годáвари¹ город под названием Вишáла². Там правил раджа по имени Самудрасéна³. Видя, что сын его по имени Чандрасéна⁴ сердцем чист и доверчив, некий коварный торговец⁵, живший в том городе, подумал:

“Олени – добыча тигра,
добыча Гáруды – змеи⁶,
Добыча ястреба – птицы,
добыча хитрого – добрый.

А поскольку молодой принц по характеру прост и честен, мне будет легко завладеть его богатством. Надо только поближе с ним сойтись”.

Решив так, торговец начал оказывать принцу всевозможные услуги. Коварство подобно плоду тамаринда⁷: горькое по сути, оно сначала обманывает привлекательным внешним видом. Хитрый торговец обходительностью и услужливостью расположил к себе принца и вполне подчинил его своему влиянию. Затем он подумал: “Если удастся каким-нибудь способом завлечь принца на чужбину, то при удобном случае я смогу похитить лучшие драгоценности царской казны”.

Во время их доверительных бесед торговец стал постоянно занимать принца увлекательными рассказами об иных странах. Увидев, что принц увлечен этими рассказами, торговец сказал: “О принц! Ты – наследник престола, а какая в твоей жизни радость? Все время вокруг тебя одни и те же легкодоступные женщины, и всем, чем здесь можно насладиться, ты уже давно наслаждался. В иных странах – вот где радость, вот где наслаждение! Там каждый день видишь невиданное, ешь непробованное и испытываешь неиспытанное. Поистине:

Реки в лотосах цветущих, чудо-рощи в гущах вьющихся лиан,
Горы, полные сокровищ, и дворцами блещущие города,
Юных женщин, изощренных в разных ласках, и героев удалых –
Сможет ли увидеть робкий духом, кто во многих странах не бывал?”

Чандрасена сказал: “Друг! Я очень хочу увидеть иные страны. Но как это сделать?” Торговец сказал: “Принц! Если человек хочет отправиться в путешествие по чужим странам, ему нужно взять с собой то, что имеет малый вес, но большúю ценность. И еще нужна решительность. У принца драгоценностей много, остается лишь проявить решительность”. Принц сказал: “Друг! Я уже решил-ся!” Коварный торговец сказал: “Чтобы дело было успешным – никому ни слова, никто не должен о нем знать”. Принц сказал: “Никто не узнает!”

И вот вместе с принцем, желавшим повидать иные страны, прихватив много драгоценностей, торговец выехал из города – как будто на охоту. Через некоторое время они отослали обратно в город сопровождавших их воинов, а сами на резвых скакунах помчались, куда задумали.

Преодолев немалое расстояние, усталые, мучимые голодом и жаждой, они увидели большое дерево у берега лесного пруда. Оба спешили в его тени. Принц, слегка перекусив, блаженно уснул под деревом, на ложе из трав. Увидев, что принц спит, злодей подумал: “Вот удобный случай осуществить мой замысел”.

Потрогав принца за ноги, будто собираясь сделать ему массаж, негодяй проверил, крепко ли он спит. Убедившись, что принц уснул глубоким сном, он связал его лианами, а затем сел связанному на грудь и выколол ему оба глаза кинжалом. Пока принц кричал: “Друг! Спаси меня!” – злодей, сделав то, что задумал, умчался прочь, захватив драгоценности и обеих лошадей.

Принц, один в лесу, рыдал и кричал от боли. Рыдая, он неистово бился и метался, сотрясаясь всем телом, – и стягивавшие его лианы развязались. Обессиленный и беспомощный, он остался недвижимо лежать на земле.

На дереве, под которым лежал принц, жил старый попугай. Два его сына, молодые и сильные попугаи, каждый день приносили отцу, который уже не мог сам летать, пищу. В тот день, накормив старого попугая, они сказали: “Отец! Сегодня на берегу реки Нárмады⁸ мы увидели нечто в высшей степени удивительное и прискорбное”. Старый попугай сказал: “Что именно увидели вы, дети мои?” Молодые попугаи рассказывали: “Там, в городе Ютхикапúра⁹, у раджи по имени Ниларáтха¹⁰ есть единственный сын по имени Читрарáтха¹¹. И он слепой. Врачи лечат его, но слепота не проходит. Поэтому все царство подобно дому, который остался на ночь без светильника. Оно охвачено великой скорбью”.

Старый попугай сказал: “Есть лекарство, которое дарует зрение слепым, но лекари его не знают”. Молодые попугаи сказали: “Что это за лекарство?” Старый попугай сказал: “Если потереть глаза цветами этого дерева, свежими или высушенными, то слепой станет зрячим”.

Услышав это, принц подумал: “Поистине судьба ко мне благосклонна, раз птицы при мне завели разговор о лекарстве для глаз! Лекарство рядом со мной, и я сейчас же потру глаза цветами этого дерева”. Сказано – сделано. Потер раз – и глаза перестали болеть. Потер еще – появились зрачки. Потер в третий раз – и зрение стало таким же острым, как прежде. Охваченный великой радостью, принц подумал: “Одна беда, которую навлек на меня неверный друг, преодолена. Но что делать дальше? Если я теперь вернусь домой, то надо мной все будут смеяться и моим уделом станет нищета. А нищета позорнее смерти. Поэтому я не пойду домой. Отправляюсь-ка я лучше в город Ютхикапуру, прихватив с собой это испытанное лекарство. Я сделаю зрячим принца Читраратху, и его отец, Ниларатха, исполнит все мои желания”.

Рассудив так, принц нарвал с дерева цветов и, спрашивая у встречных дорогу, через некоторое время пришел в город Ютхикапуру. Там он предстал перед раджей Ниларатхой и сделал зрячим его сына Читраратху. Обрадованный Ниларатха расспросил принца обо всем. Удостоверившись в его достоинствах и добродетели и узнав о его происхождении, раджа отдал ему в жены свою дочь Читрасéну¹², младшую сестру Читраратхи, а в приданое – четверть царства. И с той поры Чандрасена вместе со своей любимой женой, луноликой Читрасеной¹³, вкушал уладу беспечального царствования.

Однажды, по случаю какого-то праздника, Чандрасена направлялся во дво-

рец своего тестя, раджи Ниларатхи, как вдруг увидел того самого торговца, коварного злодея, шедшего ему навстречу по дороге. Увидев торговца, принц спрыгнул с лошади, чтобы обнять его. А торговец, также увидев принца и подумав: “Неужели это он?” – обратился в бегство. Но воины Чандрасены догнали убежавшего и привели его к принцу.

Принц обнял торговца и спросил: “Друг! Как твои дела?”

Торговец – ни слова. Тогда принц, обрадованный встречей с другом, оставил намерение посетить дворец раджи и вместе с торговцем вернулся к себе. Проведя торговца в свои покои, принц сказал: “Друг! Расскажи, что с тобой случилось. Ведь ты владел большим богатством, почему же теперь бы бедствуешь?” Торговец сказал: “Это следствие моего злодейства”. Принц сказал: “Друг! Забудь об этом! Расскажи о другом. Отчего ты несчастен?” Торговец сказал: “Я – торговец и алчен по природе своей. Поэтому, захватив богатство твоей милости, я сел на корабль и отправился за море торговать. Там я многократно увеличил свои деньги, но по дороге домой, уже почти у самого берега, корабль затонул – и все мое состояние погибло. Не осталось у меня ничего, кроме жизни. Забери ее у меня, у преступника!”

Чандрасена сказал: “Друг! Не бойся! Ты друг мне, а дружбу следует лелеять до конца жизни. Что пропало, то пропало, не думай больше об этом. Я одарю тебя богатством еще большим, чем прежде”. Торговец сказал: “О принц! Сердце мое, оскверненное преступлением, не может поверить этим словам. Ведь я обошелся с тобой совсем не как друг, почему же ты снова столь милостив ко мне?” Чандрасена сказал: “Друг! От меня зависят лишь мои поступки, моя карма, но разве властен я над поступками твоими? В самом деле:

Что б ты ни совершил,	какую бы дорогу ты ни выбрал,
Разве обязан я	от нашей прежней дружбы отрекаться?
Я царство потерял	богатое, дом и родных покинув;
Воля на то моя –	в твоих же я деяниях не волен” ¹⁴ .

Выслушав эти стихи, торговец испустил дух¹⁵: сердце его разорвалось от стыда. Принц, опечаленный его кончиной, громко разрыдался.

Увидев рыдающего супруга, Читрасена спросила: “Кто этот человек, откуда он пришел, отчего умер и почему мой господин рыдает, охваченный скорбью?” Чандрасена сказал: “Этот человек проявил однажды великое благородство. Когда, ограбленный им, я был полностью в его власти, он не лишил меня жизни”. Читрасена сказала: “О владыка! Наверняка он сделал это не умышленно, а по недосмотру”. Чандрасена сказал: “И все же у него было поистине благородное сердце, раз оно разорвалось от стыда. Верно говорится:

Знающий стыд благороден,
хоть и может сбиться с пути;
Человеку с низкой душой
стыд совершенно неведом”.

И принц устроил так, что сотоварищи торговца должным образом совершили все погребальные обряды. Тем не менее этот злодей пожал плоды своих преступлений: при жизни – бесславие, а после смерти – ад¹⁶.

На этом кончается рассказ о коварном злодее.

Торговец сказал: “Дорогая! Он дурной человек. Если ему не давать денег, он оклеветает меня перед раджей. Страшась этого, я и даю ему деньги. Потому что

Пишáчи³, псы, клеветники
известны алчностью своей –
И тот, кто хочет мирно жить,
подачки должен им бросать”.

Жена торговца сказала: “Владыка! Если этот брахман Кшудрабуддхи – клеветник, то зачем ты вскормил и вспоил его?” Торговец сказал: “Сначала я этого не знал, потому что

По недосмотру создателя
нет на лице у злодея
Черточки-метки какой-нибудь,
чтоб видели, кто он такой.

И еще:

Пока он зла не совершит,
злодей не распознаётся,
Но если зло совершено,
чтоб толку в распознании?”

Жена торговца сказала: “Владыка! Толк вот какой: теперь мы будем остерегаться этого злодея!” Торговец сказал: “От запущенной болезни сразу не избавишься. Поэтому я все же буду давать ему кое-что, чтобы выгадать время”. Жена торговца сказала: “Давать деньги – это не выход. Потому что

Ни дарами, ни почтеньем, ни любовью
человека злого не уговорить,
Он уговорится только большей силой,
получив в ответ решительный отпор.

Доброту он принимает за бессилье,
дар получит – и потребует еще;
Человека злого можно только силой
подчинить себе и в друга превратить”.

Торговец сказал: “Я – домохозяин и чту правила приличия, а он – человек бесстыжий. Как же мне дать ему отпор? Как одолеть его? Скорее он меня одолеет”. Жена торговца сказала: “Долго ли он будет довольствоваться дарами? Мне пришла в голову такая мысль: надо обо всем рассказать радже. Потому что

Сила владыки – армия, сила злодея – злодейство,
Сила нищего – нищета, сила честного – истина.

Если рассказать все, как есть, радже, то он сам одолеет злодея”.

Торговец сказал: “О нет! Чтобы я наушничал радже? Это значило бы уподобиться злодею. Он погубит себя своими собственными поступками. Ведь теперь, когда он пользуется расположением раджи, он клеветает ему на министра”. Жена торговца сказала: “А почему он это делает?” Торговец сказал: “Просто пото-

му, что у него зудит во рту. Ведь известно:

Если между другими – дружба,
у злодея болит голова;
Такова уж его природа,
что весь мир ненавистен ему”.

Жена торговца сказала: “А как он клеветает на министра?” Торговец сказал: «Он говорит радже: “Владыка! Министр Ракшаса не желает тебе добра”. В ответ на это раджа говорит: “Брахман! Мой учитель и наставник Чанакья, приложив много усилий, поручил мне царство и меня самого министру Ракшасе. И когда он, согласившись быть моим министром, взял мой меч⁴, учитель Чанакья оставил все волнения обо мне. А разве можно сомневаться в верности того, что было установлено разумом Чанакьи? В самом деле:

Парватакэшвару он хитростью убил	и Нандов уничтожил,
От ядовитой девы и от прочих бед	он же меня избавил ⁵ ,
Он, мудрый брахман, славу царскую мою	сделал неколебимой –
Так можно ли подозревать ошибку в том,	что утвердил Чанакья?”»

Жена торговца сказала: “Слава Чардрагупте! Слава махарадже! Даже в общении с дурным человеком он не теряет благородства. Вот истинный властелин! При таком всезнающем властелине нет места двуличным клеветникам. А что же сделал тогда Кшудрабуддхи?”

Торговец сказал: «Этот бесстыжий, пытаюсь все же разрушить нерушимую дружбу раджи и министра, прочитал такие три строфы:

Сам за делами если царь
по легковерью не следит,
То, словно дом, объятый сном,
разграбится его казна.

Министров тысяча при нем
и войско миллионное,
Но самолично должен царь
на благо царства царствовать.

Ведь он над всеми властелин,
над всеми должен властвовать –
Кто для него надежный друг?
Все лишь друзья из выгоды.

Эти и другие подобные слова он нашептывал на ухо радже, и Чандрагупта, поняв, что он за человек, прочитал ему в ответ:

Заботы – дело министров,
царь – наслаждается царством.
Если б и царь жил в заботах,
кто бы вкушал наслаждение?

Потерпев тут неудачу, Кшудрабуддхи пошел к министру Ракшасе и сказал: “О раджа среди министров! Чандрагупта не думает, что ты действуешь ему во благо”».

но обучал сына, следуя за ним, как тень. И вот по истечении долгого времени и в результате многих трудов отца сын затвердил науку, словно попугай. Обучив его, астролог подумал: “Покажу-ка я радже таланты моего сына. Ведь сказано:

Достоинства перед царем
(как пред возлюбленным – гетера)
Достойный если обнажит,
себе успех он обеспечит”.

И вот астролог привел своего сына к радже. Увидев его перед собой, раджа сказал: “О астролог Дэвадхара! Какую науку постиг твой сын?” Астролог сказал: “Владыка! Он постиг науку астрологии и может отвечать на вопросы. Если он ответит на вопрос, заданный ему владыкой, он обретет плод учения”.

Тогда, преисполненный любопытства, раджа зажал в кулаке золотое кольцо и сказал: “О молодой астролог! Скажи-ка, что за вещь в моем кулаке?” Сын астролога, взяв мел, начал производить вычисления согласно науке. Разобравшись в вычислениях, он сказал: “Владыка! Вещь, зажатая в кулаке, не живое существо, не растение, но сделана из минерала». Раджа сказал: “Это верно!” Юный астролог продолжал: “Эта вещь имеет форму круга”. Раджа сказал: “Это верно”. Юный астролог продолжал: “Она сделана из тяжелого вещества и имеет отверстие посередине”. Раджа сказал: “Прекрасно, молодой астролог, прекрасно! Ты верно угадываешь. Говори же, говори!”

Возбужденный похвалой раджи – так что волосы под мышками у него встали дыбом – юноша решил: “Скажу быстро!” Оставив вычисления, он сам сделал в уме выводы и сказал: “Владыка! В кулаке зажат каменный мельничный жернов!” Раджа, рассмеявшись, сказал: “О астролог! Твой сын постиг науку, но он дурак. Пока он отвечал, исходя из своих вычислений, предписанных шастрами, все было верно. Но как только он заговорил от себя, так сразу и ошибся. Да что тут рассуждать?! О сын астролога! Ты же знаешь, что мельничный жернов не помещается в кулаке человека. Как же такое несуразное суждение могло прийти тебе в голову? Видно, ума у тебя вовсе нет». Сказав так, раджа велел ему, опозоренному, удалиться.

Поистине:

Пусть он учителю всю жизнь усердно служит,
Пусть обойдет он землю вплоть до океана,
Пусть шастры превзойдет упорным изученьем –
И все ж вовек ума дурак не наберется.

На этом кончается рассказ о дураке от рождения.

15

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, КОТОРЫЙ СТАЛ ДУРАКОМ ВСЛЕДСТВИЕ ДУРНОГО ОБЩЕСТВА

Была в прежние времена у берега реки Гáндаки¹ обширная местность, богатая травами. В этой местности жило много пастухов со своими семьями, и они разводили коров. Среди пастухов был один по имени Шáлабха²; там он и родился, там и вырос, стал юношей, никогда не видел городской жизни.

Однажды, видя, что его мать, старая пастушка, мучима болезнью и слаба, старшие пастухи сказали: “О Шалабха! Твоя мать стара, а ты – ее единственная опора. Почему она так ослабела от болезни? Почему ты не ухаживаешь за ней? Старым людям необходим уход, поэтому позаботься о ней как следует!”

Шалабха, который очень любил свою мать, знал лишь, как заботиться о коровах, и видел лишь, как пастухи ухаживают за больными животными, поэтому, обвязав шею своей старой матери веревкой, украшенной волосами из коровьего хвоста, он стал окуривать ее густым дымом от коровьего навоза и заботливо угощать ее охапкой травы. Его несчастная старая мать, от такого обхождения едва не лишившись жизни, стала стенать и кричать: “Спасите меня, пастухи! Спасите!”

Соседи-пастухи пришли, освободили старуху от пут и разбранили ее сына.
Поистине:

Ведь только глядя на других,
и ест, и пьет, и ходит он,
И вряд ли выжил бы глупец,
не видевший, как надо жить.

На этом кончается рассказ о человеке, который стал дураком вследствие дурного общества.

На этом в “Испытании человека”³,
сочиненном Шри Видьяпати
по приказанию благословенного Шивасинха-дэвы,
махараджадхираджи,
блистающего всем величием власти,
обликом подобного Нараяне,
исполненного бхакти к Шиве
и обретшего благодатный дар супруги Рамы,
кончается вторая часть, именуемая
“Распознавание мудрых”.





Часть третья

РАССКАЗЫ О ЛЮДЯХ ЗНАЮЩИХ, УЧЕНЫХ И ИСКУСНЫХ

И вот раджа Паравара снова попросил: “О мудрый Субуддхи! Я выслушал рассказы о людях мудрых. Теперь хочу услышать рассказы о людях знающих, ученых и искусных”. Субуддхи стал рассказывать так:

«Рассказ о знающем услышав,
к знаниям потянется душа,
А тот, кто знанью будет предан,
славу и благо обретет.

Знающий – это наук знаток,
наук основных – четырнадцать¹;
Из них две самые главные:
науки шастр и оружия.

Знание – великое богатство,
не убудет, сколько ни дари;
Ни наследники, ни царь, ни воры
знание не могут отобрать.

Даже рьяно стяжающих
Лáкшми порой покидает,
Но добытое знание
знающего не оставит.

Что толку быть человеком,
если разума не иметь?
Что толку в разуме, если
знаний разумом не стяжать?

Счастлив ученый человек:
куда бы ни направился,
Повсюду будет он богат,
царями почитаемый.

Общение с мудрыми людьми,
учеба, упражнение,
А также помощь божества –
четыре пути к знаниям.

Услышав его крик, собрался народ. Через некоторое время, узнав о случившемся, сам раджа Бхódжа, желая спасти брахмана⁵, пришел туда. Стали все вместе думать, как побыстрее вызволить брахмана, но ничего придумать не смогли. Видя, что он, держась одной рукой, висит на маковке высокого храма, взметнувшегося под облака, и жизнь его находится в опасности, раджа Бходжа, с сердцем, преисполненным сострадания, объявил во всеуслышанье: “Люди! Есть ли среди вас такой, кто спасет этого брахмана и получит лакх золотых монет? Кто исхитрится и сделает так, чтобы этот брахман невредимым спустился с маковки храма, тому я обещаю дать лакх золотых!”

Услышав это, некий раджпут по имени Киртисínха⁶, который был искусен в стрельбе из лука, сказал: “Владыка! Чтобы спасти этого брахмана, не надо слишком исхитряться. Я без особого труда спущу его на землю. Пусть только он подержит руку, обвитую змеей, неподвижно и на виду”. Когда брахман выполнил эту его просьбу, раджпут натянул тетиву своего лука, прицелился и стрелой так ловко срезал голову змеи, что обезглавленное тело ее упало на землю, а на руке брахмана не осталось ни малейшей царапинки. После этого, отбросив капюшон змеи, оставшийся в его руке, и придя в себя, брахман спустился по стене храма так же, как он взобрался по ней.

А раджа, дав тому раджпуту обещанный лакх золотых монет, одарил его еще и одеждами, и многими другими вещами.

Стихи:

Он брахмана от смерти спас,
и много золота обрел,
И царских заслужил похвал:
уменьем все добудется.

На этом кончается рассказ о человеке, искусно владеющем оружием.

17

РАССКАЗ О ЗНАТОКАХ ШАСТР

Науку шастр прошедшие,
всю суть ее познавшие
И знаньем знаменитые
зовутся “знатоками шастр”.

Был некогда в городе Удджайни раджа по имени Викрамадityа. Однажды к воротам его дворца пришел некий брахман, мучимый болью в голове. Брахман сказал:

“Неоспоримый долг царя –
заботиться о подданных,
Особенно о брахманах,
болезнями измученных.

Поэтому да спасет владыка меня, несчастного брахмана, терзаемого болезнью”.

Когда раджа увидел, в каком состоянии находится брахман, его сердце наполнилось состраданием, и, желая узнать, что ждет брахмана в будущем, он спросил у астролога, которого звали Вара́ха¹: “О Вараха! Будет ли жить этот брахман?” Вараха сказал: “Не выпив вина, он станет здоров и проживет столько, сколько отпущено человеку”. Услышав это, раджа подумал: “Что за странное предсказание! Как можно отрицать то, чего не бывает? Разве брахманы пьют вино?² Ладно, посмотрим”.

Затем раджа призвал врача по имени Харишчándра и спросил его: “Почтенный, что за болезнь у этого брахмана и как ее лечить?” Врач сказал: “Владыка! Болезнь эта называется “Брахма-кита”, “червь Брахмана”³, а лечить ее никак нельзя”. Раджа сказал: “Не может быть, чтобы Творец не создал лекарства от этой болезни!” Врач сказал: “Владыка! От этой болезни есть лекарство, но его нельзя давать брахману”. Раджа сказал: “Что же это за лекарство?” Врач сказал: “Червь Брахмана поселяется в голове⁴ и питается человеческим мозгом, поэтому этот брахман и испытывает такие мучения. Червя Брахмана ни огнем не сжечь, ни железом не разрезать, ни водой не размочить⁵ – только от вина он погибает. Поэтому единственное лекарство от него – вино”. Коснувшись своих ушей⁶, раджа сказал: “Как?! Разве можно давать вино брахману?” Врач сказал: “Без этого брахман непременно умрет”.

Раджа, будучи преданным дхарме и желая унять чужое страдание, призвал ачарью Шáбарасвáмина⁷ и спросил его: “Что следует предпринять?” Ачарья сказал: “Если врач вполне уверен в том, что нет никакого другого лекарства против этой болезни и что единственное средство спасти жизнь брахмана – дать ему вина, то этот брахман, выпив вина, ради спасения своей жизни, не лишится касты”. Врач сказал: “Если что-либо, кроме вина, может помочь этому брахману, то я – преступник”.

Тогда раджа, услышав, что наставления обеих шастр совпадают, повелел брахману выпить вина. Когда же принесли вино, раздался голос с неба: “О Шáбара! Не будь столь дерзок!” Услышав это, Шабарасвамин сказал: “Пей, о брахман, вино! Это изрекающее божество разбирается лишь в том, как из букв складываются слова, а из слов – предложения. Но разве знает оно суть дхармы?”⁸. И сразу на голову Шабарасвамина пролился цветочный дождь⁹.

Этот цветочный дождь укрепил в вере раджу и его придворных, и, следуя словам Шабарасвамина, раджа повелел поднести вино брахману. Брахман же от рождения не знал, что такое вино, и на него столь сильно подействовал уже сам винный запах, что червь через ноздрю выпал на землю. Раджа, желая испытать слова врача, бросил выпавшего червя в огонь. И вот, увидев, что он и в огне не горел, и в воде не размокал, и на разрыв не разрывался, а от капли вина погиб, все были поражены.

Раджа сказал: “О врач! Хороши же наставления твоей шастры! Ты велел выпить вино, а болезнь прошла уже от одного его запаха”. Врач сказал: “Владыка, если б я велел лишь понюхать вино, то брахман держал бы чашу с вином далеко от своего носа и запах вина не проник бы в достаточной мере в его голову. Поэтому я и велел ему выпить вино”. Раджа сказал: “Прекрасно, врач, прекрасно!” Придворные же сказали: “Владыка! И Харишчандра, и Вараха верно рассудили – тому мы все здесь свидетели. А о том, что верно рассудил и Шабарасвамин, сви-

детельствовал дождь цветов, ниспосланный богами. Значит, все трое – знатоки своих шаштр.

Благословен ты, царь! Счастливая земля твоя благословенна!
Благословен и царский двор, достойными украшенный мужами!
Здесь есть искусный врач, астролог и знаток учения мимансы:
Один излечит, правду изречет другой, решит сомненья третий”.

Тогда Викрамадитья, объятый гордостью¹⁰ и радостью воодушевленный, одарил трех знатоков шаштр золотом, слонами, конями и одеждами, и стали они помощниками этого владыки людей, наделенного магическими силами¹¹. А вылеченный брахман, получив золота для безбедной жизни, был отправлен домой.

На этом кончается рассказ о знатоках шаштр.

18

РАССКАЗ О ЗНАТОКЕ ВЕД

Кто вместе с Ведами постиг
фонетику, грамматику
И все веданги¹ прочие,
тот и зовется: “Вед знаток”.

Был некогда город по имени Аванти². Там правил раджа по имени Прияшрингара³. Однажды с крыши своего дворца он увидел дочь богатого купца⁴ по имени Малати⁵, шедшую домой после купания в пруду. Узрев ее красоту, раджа был поражен стрелами Маданы и возжелал, чтобы эта ланеокая обернулась и посмотрела на него. Как говорится в стихах:

Игра бровей-лиан, улыбки торжество, стыдливости уловки,
Глядящих искоса очей то светлое, то темное сиянье –
Пред кем прекраснобровой этой дивный лик, склоненный, воссияет,
Что для такого небеса? Бессмертье что? Что власть
над всей землею?

И вот раджа послал к дочери купца посредницу-сводню⁶. Сводня сказала: “О Малати! За твои добродетели ты обрела великое счастье: раджа, которого услаждают сотни красавиц, возжелал тебя. Приди к нему на краткий миг – раджи желания исполнив, насладись своей юностью и красотой и получи в награду золото, драгоценные камни и другие дары”. Малати сказала: “Сводня! Не говори мне больше такого! Я – честная женщина из непорочного рода. А честной женщине не подобает даже желать иного мужчину, кроме мужа. Ведь сказано:

Будь он красавец иль урод,
бедняк последний или царь,
Верной жене мил только муж,
мужчины прочие – отцы.

Поэтому и для меня все мужчины, кроме моего мужа, словно бы отцы. А раджа – и подавно отец. Ведь сказано:

Родят родители, но царь
и вскармливает, и хранит –
Подданные должны царя
читать больше, чем родителей”.

Сводня сказала: “О сладкоречивая! Твой муж – в далеких краях, а ты, в отцовском доме⁷ вотще проводящая свою юность, пренебрегаешь возжелавшим тебя раджей! Что за причуда! Послушай:

Неустрашимо краешки подвижных глаз ушей достичь стремятся...
Лотосоликая! Все тяжелее груз твоих прекрасных бедер,
И груди полные – границы сфер своих уже теснят взаимно;
Но если бог любви приличий не отверг, труды его напрасны.

Скажи, как тебе удастся хранить верность мужу? Ведь известно:

Когда, разбужена, бушует юность,
Томление любви невыносимо.
А если муж от женщины далеко,
Что остается делать ей, несчастной?

Ты теперь словно лань, схваченная тигром разлуки с супругом. Что тебе остается делать? Сердце твое пронзили стрелы бога любви – кто еще защитит тебя? Поэтому ищи защиту у раджи!”

Малати сказала: “Довольно! Не говори мне больше таких слов! Потому что

Есть жены верные – одна из тысяч,
Как среди мужчин один герой – из сотен,
Но добрый друг, доверия достойный,
Среди миллионов сыщется едва ли.

Поэтому не соблазняй меня, указывая на других женщин. Мое сердце твердо, как дерево, и на твои слова не поддастся”.

Услышав от сводни все, что сказала Малати, раджа разгневался на нее и через своих придворных распустил о ней клевету. Узнав из молвы, что Малати якобы ходит на свидания к чужим мужчинам, все родственники от нее отреклись. Через некоторое время вернулся из странствий муж и также отрекся от нее; Малати увядала, словно цветок жасмина⁸, чей аромат не был *испытан* пчелой.

Единственным прибежищем для нее, безвинной, осталась дхарма. И вот, подвергнув себя божьему суду⁹ – в присутствии родственников она вынимала фасоль из кипящей воды, – Малати преодолела океан клеветы. Узнав, что она выдержала это *испытание*, раджа еще больше разгневался – и разбранил брахмана по имени Ведашарма, который пел священные гимны – саманы¹⁰ во время божьего суда.

Раджа сказал: “О гимнопевец! Какая же сила в твоих гимнах, если даже эта шлюха, чье распутство засвидетельствовано моими придворными, восторжествовала на божьем суде?” Ведашарма сказал: “О раджа! Эта женщина –

не распутница. Будь она распутницей – не выдержала бы божьего суда. Потому что

Если судья – сам бог огня
и сам я саманы пою,
Не пострадают честные,
не победят виновные”.

Раджа сказал: “Позор богу огня и позор тебе с твоими саманами, раз эта распутница, чья вина засвидетельствована, все же победила на божьем суде. Если уж она победила, то точно так же победит и любая гетера”. Сказав так, этот нечестивый раджа, не почитающий дхарму, распорядился *испытать* божьим судом некую гетеру, выдав ее за верную жену.

Ведашарма сказал: “Владыка! Если эта гетера собирается вынимать камушки из воды, то не пристало огню быть ее испытателем. Пусть ее *испытают* одни лишь гимны-саманы, которые я буду петь. Так мы *испытываем* и гимны, и меня, гимнопевца, и саму дхарму”.

И вот на следующее утро этот брахман принес медную чашу с водой, взял свой золотой перстень, пропел над ним должные гимны-саманы и, бросив его в воду, которую целовали лучи солнца, сказал: “О усладительница многих! Если ты – женщина целомудренная, то вынь из чаши мой золотой перстень!”

Но как только по приказу раджи эта гетера (у которой было назначено свидание с очередным мужчиной) протянула руку, чтобы взять перстень, из воды – благодаря пропетым мантрам – возник столб пламени величиною с человеческий рост. Гетера, которой пламя обожгло руку, обратилась в бегство. Придворные были поражены и восхвалили Ведашарму. А раджа, изменившись в лице от стыда и страха наказания, упал к ногам брахмана. Брахман же, чистый сердцем и долго не держащий гнева, простил радже его вину.

Поистине:

Вед изученье и веданг
среди всех наук – важнейшая,
И среди ученых – Вед знаток
всего превыше ценится.

На этом кончается рассказ о знатоке Вед.

19

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В МИРСКИХ ДЕЛАХ

Кто глубоко людей постиг
и без науки преуспел,
Тот и прозвание заслужил
“искусного в мирских делах”.

Правил в городе Кусумапуре¹ раджа по имени Нанда². У него был министр из касты каястхов по имени Шакатара³. И вот однажды за какую-то провинность раджа отобрал у министра все имущество, а самого его вместе с женой, детьми и

внуками заточил в тюрьму. Там им на всю семью давали в день лишь одну тарелку каши из плодов нимбы⁴. Увидев, в какое положение они попали, Шакатара сказал своим родным: “Жестокий раджа обрек нас, безвинных, на мучительную смерть. Съедая все вместе одну тарелку каши в день, мы долго не проживем. Поэтому пусть съедает всю кашу тот, кто будет способен отомстить”.

Родные министра сказали: “О благородный! Если останешься в живых ты, то ненависть к убийце твоей семьи поможет тебе отомстить злодею”. И вот, заручившись согласием близких, Шакатара стал один съедать приносимую им пищу и так сохранил свою жизнь. А вся семья его погибла.

Однажды раджа Нанда вышел из своей уборной, слегка улыбаясь. Служанка по имени Вичакшана⁵, подносица воды, увидев, что раджа улыбается, сама засмеялась. Увидев, что она смеется, раджа сказал: “Вичакшана, над чем ты смеешься?” Вичакшана сказала: “Над тем же, над чем смеялся мой повелитель”. Раджа сказал: “А над чем я смеялся?” Вичакшана сказала: “Этого я не знаю”. Раджа сказал: “О несчастная лгунья! Сначала ты сказала, что смеешься над тем же, над чем смеялся твой повелитель. А потом заявила, что не знаешь, в чем причина моего смеха. Как же ты посмела произнести эти два противоречащих друг другу утверждения?! Если желаешь себе добра, то немедленно скажи, почему я смеялся. Не скажешь – пеняй на себя”.

Напуганная царским гневом, служанка проговорила: “О владыка! Я не могу сказать этого сейчас, но через месяц скажу”.

Получив отсрочку, служанка подумала: “Эту задачу можно решить только с помощью мудрого советчика. К кому же мне обратиться за помощью?! Первым среди мудрых считается Шакатара, но сейчас этот достойный человек по воле судьбы пребывает в тюрьме. Что ж, пойду к нему в тюрьму и попрошу у него совета!”

Решив так, она пошла в тюрьму. Накормив сытной едой ослабшего от тюремных страданий Шакатару, она спросила у него, как ей следует ответить на вопрос раджи.

Шакатара сказал: “О Вичакшана! Чтобы разгадать причину смеха раджи, мне надо знать все обстоятельства этого происшествия. Опиши мне его самым подробным образом”. Вичакшана подробно рассказала ему, как все было. Шакатара сказал⁶: «Ты говоришь, что уборная раджи расположена у огромного фигового дерева и что раджа улыбнулся, взглянув на это дерево. Но предмет, который человек видит каждый день, не может служить причиной для смеха. В самой природе дерева также нет ничего такого, что могло бы вызвать смех. Человек смеется, когда видит привычное в непривычном свете или замечает какие-то несоответствия между предметами. Что же такого мог увидеть раджа на фиговом дереве? А, знаю! Когда он мочился, взгляд его могли привлечь семена фигового дерева, опавшие с веток. Потом он взглянул на огромное фиговое дерево и подумал: “Что за причудливый мир создан Творцом! Из такого маленького семени вырастет такое большое дерево!” От этой мысли он и улыбнулся».

Снова и снова размышлял Шакатара и решил, что именно такова была причина царской улыбки. Тогда Вичакшана пошла к радже и пересказала ему слова Шакатары.

Раджа сказал: “О Вичакшана! Скажи мне правду! Неужели Шакатара все еще жив?” Вичакшана сказала: “Конечно жив”. Раджа сказал: “Кто, кроме Ша-

катары, смог бы разрешить такую задачу?! Поразительна сила его ума!” И, восхищенный умом Шакатары, раджа вновь призвал его и назначил на почетный пост министра, поручив вместе с главным министром Ракшасой ведать делами царства.

Шакатара, достигнув столь высокого положения, подумал: “Этот раджа – плохой политик. Погубил всю мою семью, а теперь меня же назначает министром. Подрубил дерево под корень, а теперь льет воду на листья. И то сказать:

Разжег жестокую вражду,
а ныне преданности ждет –
Поистине, он сам избрал
себе дорогу смертную.

С другой стороны, разве я могу доверять этому злодею?! Ведь известно:

Тот, кто поверит в доброту
мучителя и палача,
Тот, глупый, самому себе
подпишет смертный приговор.

Что же мне теперь следует предпринять? Когда я думаю о прежней жестокости раджи и о его нынешней милости, разум мой одолевают сомнения. И все же я сохранил себе жизнь только для того, чтобы отомстить этому подлому злодею, сгубившему на моих глазах всю мою семью! Поистине:

Пропало богатство – пропадом пропади,
я о нем и не вспомню:
Ведь Лакшми капризна и непостоянна,
нет в том мудрым печали.

Но память о детях, сынах благородных,
и о любящих женах,
О внуках любимых, о нежных младенцах –
вот что душу терзает.

Поэтому я непременно должен отомстить. Но совершить месть следует так, чтобы не навлечь на себя бесчестье, не ступить на стезю низких людей. Верно сказано:

Средь всех людей на свете наилучший тот, кто скверны избегает;
У человека среднего душа скверна, однако стыд имеет;
Но тот, в ком даже страха перед скверной нет, кому и стыд неведом,
Того по праву люди низким назовут, его удел – презренье”.

Размышляя так, министр Шакатара однажды отправился верхом на лошади осматривать загородный сад. По дороге, недалеко от города, он увидел некоего брахмана, который вырывал из земли траву куша⁷ и поливал ее корни пахтой.

Увидев его, Шакатара сказал: “О брахман! Кто ты и что ты тут делаешь?” Брахман сказал: “Я – брахман по имени Чанакья-шарма. Изучив все Веды и веданги, я собираюсь жениться – и вот шел по дороге, а трава куша поранила мне

ногу. Эта рана может помешать моей свадьбе, и я в гневе поклялся, что уничтожу всю траву куша, растущую здесь. Знание врикша-аюрведы⁸ помогло мне найти простейший способ осуществить мою клятву, ибо пахта губительна для травы куша”.

Шакатара сказал: “Тебе повезло, что ты изучил врикша-аюрведу! А то как бы ты смог выполнить свою клятву?!”

Чанакья сказал: “Если б я не знал этого способа, я бы прибегнул к помощи заклинаний. В них я тоже искушен. Совершил бы жертвенное возлияние и все равно сгубил бы эту траву!”

Шакатара подумал: “Как неистов в гневе этот брахман! И как изощрен он в средствах достижения своей цели! Если бы он стал врагом моего врага, то месть моя сама собою бы осуществилась”. И он помог брахману довершить искоренение травы куша, а затем привел его в свой дом.

Через некоторое время состоялась церемония поминовения покойного отца раджи Нанды, и Шакатара, договорившись с главным жрецом раджи, привел на нее Чанакью в качестве почетного гостя. Шакатара рассудил так: “Этот брахман Чанакья холост, лицом смугл, ногти и зубы у него темные, – конечно, он недостойн быть почетным гостем. Более того, поскольку привел его я, то министр Ракшаса, который ко мне враждебен, непременно оскорбит его”.

Так оно и случилось. Когда раджа Нанда уже готов был начать церемонию, а Чанакья сел среди почетных гостей, министр Ракшаса сказал: “О владыка! Этот брахман недостойн почета!” – и в подтверждение своих слов прочитал соответствующие предписания смрити. И еще он сказал: “Шакатара – шудра. Вмешиваясь в священный ведический ритуал, он наносит ущерб дхарме раджи⁹”. Услышав слова министра Ракшасы, раджа Нанда разгневался. Подстрекаемый своей злой судьбой, он не признал Чанакью почетным гостем и с позором изгнал его.

Чанакья, взбешенный таким оскорблением, поклялся погубить раджу Нанду, а Шакатара, совершив задуманное, ушел в Кáши, чтобы расстаться там со своим телом¹⁰.

Поистине:

Он и Чанакью *испытал*,
и защитил Вичакшану;
Не убивая, отомстил
премудрый своему врагу.

На этом кончается рассказ о человеке, искусном в мирских делах.

20

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ И В ВЕДАХ, И В МИРСКИХ ДЕЛАХ

Тот, кто и Веды изучил,
и здравый смысл не потерял,
Искусный в Ведах и в миру,
зовется “дважды знатоком”.

Так, например, был некогда в Кусумапуре раджа по имени Нанда. Во время церемонии поминовения его покойного отца он по вине министра разгневал брахмана Чанакья-шарму¹, приглашенного на церемонию в качестве почетного гостя. Поистине:

Напрасно Нанда-государь
в Чанакье возбудил вражду:
Позвав его, не ведая,
змею озлил смертельную.

Разгневанный Чанакья поклялся:

“Покуда Нанду-государя я не вверг	в обитель бога смерти,
Покуда низкорожденного не возвел	на трон я вместо Нанды,
Покуда Ракшасу я не заставил быть	его министром верным,
До той поры распущенную прядь волос	не завяжу я снова”.

Дав такую клятву, Чанакья увидел низкорожденного царских кровей по имени Чандрагупта² и сказал: “О низкорожденный! Если ты хочешь стать царем в этом царстве, следуй за мной!” Низкорожденный, возрадовавшись столь счастливой судьбе, последовал за ним. Чанакья же, придя вместе с низкорожденным в священную рощу³, магическим жертвоприношением отправил девяти-терых Нандов⁴ в обитель Ямы. Уничтожив Нандов силой заклятья, Чанакья затем подумал: “Одну свою клятву я исполнил. Теперь, возведя на престол Нанды низкорожденного Чандрагупту, исполню вторую. Но раджа немыслим без армии. Армия же немыслима без казны. А у меня никакой казны нет. Что же делать?”

Тогда, поразмыслив, он обратился к радже Парватакэшваре⁵ и сказал: “О раджа Парватакешвара! Этого принца Чандрагупту я хочу сделать раджей в Кусумапуре. Если ты поддержишь его своими силами, то получишь половину царства”. Парватакешвара, который знал, как Чанакья расправился с Нандой, и поэтому верил в успех его начинаний, со всем своим войском направился во владения Нанды и, достигнув Кусумапуру, посадил там на царство низкорожденного Чандрагупту.

Когда Чандрагупта стал раджей, нский человек по поручению министра Ракшасы прислал ему в подарок красавицу-танцовщицу. Она танцевала перед Чандрагуптой, и Чанакья, увидев, как мухи, испив ее пота, падают наземь, понял, что это – ядовитая дева⁶. Он подумал: “Министр Ракшаса прислал через третье лицо эту ядовитую деву, чтобы убить Чандрагупту. Так пусть она убьет Парватакешвару, который забрал половину царства”.

И с тем же самым человеком, который привел ее к Чандрагупте, Чанакья отправил ядовитую деву к Парватакешваре. Несчастный Парватакешвара умер в ее объятиях, и Чанакья, видя, что все царство беспрепятственно переходит к Чандрагупте, подумал: “Моя вторая клятва исполнена. Теперь, выманив Ракшасу из владений раджи Малаякэту⁷ и сделав его министром Чандрагупты, исполню и третью клятву. План мой таков. У Ракшасы есть близкий друг, Чандана-даса, который живет в этом городе. Именно у него оставил Ракшаса свою семью. Один из моих соглядатаев, одетый разносчиком назидательных картинок⁸, при-

нес из этого дома и дал мне перстень с именем Ракшасы. Прежде сам Ракшаса носил его на пальце. Теперь я сделаю так, чтобы письмо, написанное рукою Шакатадасы и запечатанное перстнем Ракшасы, попало в руки Бхагураяны, моего соученика и друга, который теперь служит у Малаякету. Самого же Шакатадасу я уже хитростью заставил скрыться, и он теперь на службе у Ракшасы. Бхадравату и другие доблестные воины, весьма надежные и искушенные в дипломатии, к тому же хорошо мною вознагражденные, изобразив ссору со мною, перебежали к Малаякету и теперь пользуются его доверием. Нет сомнений: мои люди воспользуются случаем и с помощью этого письма разрушат дружбу Ракшасы и Малаякету. Когда же будут обреты все эти средства, то и цель моя будет почти достигнута, поскольку

Когда все средства налицо,
то цель осуществляется:
Не станет даже сам Творец
вотще чинить препятствия.

Кажется, Творец теперь ко мне благосклонен. В самом деле:

Убиты Нанды, царство их добыто,
Погиб соперник, полстраны забравший,
И я надеюсь, что остаток клятвы
Со временем осуществит Создатель.

Однако труднопостижимы пути Создателя. Можно пересечь океан и потерпеть кораблекрушение у самого берега. Такого не предусмотреть. Поэтому я не должен терять бдительности”.

Так порешив, он отправил подложное письмо и сделал все остальное, что задумал, а когда истекло определенное время⁹, позвал ученика по имени Шарнгарав и спросил: “Сын мой, что слышно о Малаякету, выступившем в поход против Чандрагупты?” Ученик сказал: “Пришедший оттуда Дживасиддхи¹⁰ доложил, что Малаякету со всем своим войском уже совсем близко, но по случаю изгнания министра Ракшасы раджа задержался в пути на два-три дня”. Чанакья сказал: “Ах, как унижен Ракшаса! По какой же причине?” Ученик сказал: “Поступки раджи понять трудно. Иногда он действует безо всяких причин. Но в случае с изгнанием Ракшасы причина, как я слышал, такова. Было перехвачено письмо, написанное почерком Шакатадасы и запечатанное перстнем Ракшасы, которое один из приближенных Ракшасы нес во вражеское расположение”. Чанакья сказал: “Стало быть, за расположение к врагу его и наказали¹¹. Такова неизбежная участь изменников. И где же теперь пребывает Ракшаса, столь унижительно изгнанный?” Ученик сказал: “Это неизвестно”.

Чанакья сказал: «Пусть Чанданадасу приведут на место казни и объявят ему так: “Когда Чандрагупта захватил Кусумапуру, Ракшаса, убегая из города, оставил в твоём доме своих домашних. Выдай их – а не выдашь, посадим на кол”».

Ученик сделал, что ему было приказано, а потом вновь пришел и, поклонившись, сказал: «О благородный! Чанданадаса, преданный другу, готов уме-

реть, но не выдает домашних Ракшасы. Сам же Ракшаса, услышав об этом и стремясь спасти жизнь торговца Чанданадасы, пришел на место казни и говорит: “Пусть ачарья Чанакья делает со мной, что хочет, но пусть не убивает безвинного торговца Чанданадасу, который ради меня готов пренебречь своей жизнью”».

Выслушав это и слегка улыбнувшись, ачарья Чанакья сказал ученику: “Пойди и скажи Ракшасе, чтобы он согласился служить Шри Чандрагупте и взял в свои руки меч министра”¹². Ученик сказал: “О благородный! Что еще остается делать бедному Ракшасе? Теперь, когда им владеет желание спасти Чанданадасу, он непременно согласится. Ибо трудно вырваться из пут, которыми опутывает человека стремнина деяний.

Карлика облик принять	вынужден был Мурáри ¹³ ,
Рама скитался в лесу ¹⁴ ,	море мост выносило ¹⁵ ,
Даже клыкастых слонов	направляет стрекало,
Что же по воле судьбы	не сделает человек?”

И вот, выслушав речь ученика, посланного Чанакьей, министр Ракшаса согласился взять в свои руки меч службы у Чандрагупты, хотя и не желал этого. Чанакья же оставил свои заботы о радже Чандрагупте. Так, благодаря искусности в Ведах убив Нанду и благодаря изощренности в мирских делах сделав Чандрагупту раджей, а Ракшасу – его министром, Чанакья полностью исполнил свою клятву и, завязав распущенную прядь волос, с радостью отправился восвояси. Поистине:

Он в ярости и гнев Нандов ниспослал	в град Ямы, бога смерти,
Он низкорожденного царством одарил	и силой обеспечил,
Он знанием наук и мудростью своей	прославился всемирно,
Таков Чанакья ¹⁶ , образ Брахмы на земле, –	он с уст молвы не сходит.

На этом кончается рассказ о человеке, искусном и в Ведах, и в мирских делах.

21

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В ЖИВОПИСИ

Главных наук – четырнадцать,
так говорят ученые.
Живопись, танцы, магия –
это “науки малые”¹.

В прежние времена жили-были два друга, Шáшидэва и Мýладэва², искусные в “малых науках”. Гордые своими достоинствами и любопытствуя увидеть другие страны, они путешествовали по всей земле и вот однажды, в городе Кошáла³, увидели прекрасную юную принцессу по имени Каумуди⁴, выходящую из святилища йóгини⁵.

Увидев ее, Муладэва был охвачен жаром любви. Увидев его в таком состоя-

любящая и преданная наперсница. Разве я могу что-то скрывать от тебя? Послушай же, почему я отвергаю мужчин. В прошлом рождении однажды я бродила по лугу⁶, среди изобилия молодых побегов травы. Мой супруг, пятнистый олень, который меня очень любил, был там же, неподалеку. И вот охотники, любители охоты на оленей, окружили тот луг сетью. Я была беременна, не могла бежать и сказала мужу: “Олень! Ты ведь высоко прыгаешь. Перепрыгни через сеть и беги отсюда, спасай свою жизнь. Не погибай из-за любви ко мне. Меня ты все равно теперь не спасешь”. Но он, злодей, хоть и мог бы бежать, не бежал. Связанный любовью ко мне, погиб – убили его охотники. Умирая, он смотрел на меня и читал такие стихи:

Преданные	любви ценители,	искусные в искусствах,
Любящие	друг друга истинно,	как Пáрвати и Шíва,
Когда-нибудь,	высокородные,	мы вновь соединимся:
Нить верности,	связующую нас,	смерть разорвать не сможет.

Вслед за ним, нетронутая стрелами охотников, умерла и я: мое сердце разорвалось от печали по мужу. Благодаря такой преданности супругу я на этот раз родилась принцессой, помнящей свое прежнее рождение. И вот теперь, в этом рождении, вспоминая достоинства моего супруга, но не в силах обрести его вновь, я не могу даже смотреть на других мужчин – что уж говорить о замужестве!»

“Шашилекха” сказала: “О принцесса! А знаешь ли ты, где он теперь, твой супруг?” Принцесса сказала: “Я помню лишь то, что было с нами в прошлом рождении. Но где он теперь, владыка моей жизни, я не знаю. Ведь в новом рождении он обрел другое тело – как же мне узнать его?” Сказав так, она заплакала: “Шашилекха” сказала: “О принцесса! Не предавайся отчаянию. Судьба найдет средство помочь тебе”.

Затем Шашидэва, как был, в женском наряде, пошел к Муладэве и все это ему рассказал. А потом вернулся к принцессе. Муладэва же, который был искусен в науке живописи, нарисовал картину: на одном краю полотна он изобразил историю четы оленей согласно услышанному рассказу, а на другом краю – принцессу и себя. Затем Муладэва пришел с этой картиной во дворец и показал ее принцессе. Принцесса, увидев картину и вспомнив свое прежнее рождение, расплакалась. Увидев ее плачущей, “Шашилекха” сказала: “О принцесса! Почему ты плачешь? Ах ты негодный разносчик картин! Ах ты злодей и плут! Что ты показал моей госпоже? Чем ты ее опечалил?” Принцесса сказала: “Подружка! Не говори с ним грубо, он не злодей и не плут. Знай: он и есть владыка моей души”. “Шашилекха” сказала: “А как ты его узнала?” Принцесса сказала: “Я узнала его по тому, что изображено на картине”. “Шашилекха” сказала: “Мало ли что плут может изобразить на картине!” Принцесса сказала: “Может, если знает. Но как плуту знать, что было со мною в прежнем рождении?” “Шашилекха” сказала: “Если ты где-нибудь рассказывала об этом, он мог и узнать”. Принцесса сказала: “Я рассказывала об этом только тебе”. “Шашилекха” сказала: “Рассказанное верному другу – это все равно что нерассказанное. Если, кроме меня, никто об этом не знает, то, значит, в самом деле он и есть твой супруг”.

И принцесса выбрала Муладэву себе в мужа. Затем обо всем рассказали радже, и он устроил свадьбу дочери и Муладэвы, отпраздновав эту свадьбу с пением, музыкой и танцами. Так благодаря науке живописи Муладэва осуществил свое сердечное желание.

Певцы сказали: “Владыка! Вот как велика его гордыня!” Раджа сказал: “Увы! Жители Тирахукти по натуре своей гордецы”. Каланидхи сказал: “Владыка! Я не гордец – я говорю правду. Но, предположим, я спою и споют твои певцы – а кто нас рассудит?”

Только Хара и Харасинха

понимали в пении толк.

Харасинха ушел на небо –

и остался один знаток.

Если сам Парамешвара явится сюда, чтобы рассудить нас, только тогда я буду участвовать в состязании”.

Певцы сказали: “Владыка! Бхагаван Парамешвара недоступен, а других судей Каланидхи не признает. Получается, что он отвергает любых судей, – значит, он проиграл”. Каланидхи сказал: “Ах так! Тогда сами назовите судью, и я буду петь перед ним!” Певцы сказали: “Если избрать судьей нашего соотечественника, то он будет сочтен пристрастным в нашу пользу. Известно, что в пении знают толк олени. Они животные и не будут ни к кому пристрастны. Давайте петь перед оленями”. Каланидхи сказал: “Олени хоть и животные, но неразборчивы в своей любви к музыке и пению – их увлечет любая песня. Если уж выбирать судьями животных, то пусть рассудят нас коровы”.

Раджа очень заинтересовался. Договорились так: коровы, мучимые жаждой, пойдут на водопой – и чье пение отвлечет их от питья, заставит повернуть вспять от водоема, тому певцу и будет воздана честь.

В этом испытании победителем стал Каланидхи, и раджа вознаградил его.

Стихи:

Сердце и слух имеющим,	всем существам живущим
Радость и наслаждение	дарит певец искусный.
Тот, кто умеет радовать	песней своей животных,
Высшее наслаждение	знающим доставляет.

На этом кончается рассказ о человеке, искусном в пении.

23

РАССКАЗ ОБ ИСКУСНОМ АКТЕРЕ

Музыка, пластика, слово

и воссоздание чувства¹

Слиты в искусстве актера.

Драма – для Шивы отрада.

Вот что говорит Бхарата²:

Брахма, в былые времена,

желанью Индры следуя,

Четыре Веды сочетал

и создал Веду пятую.

вения, он упал наземь без чувств и благодаря полному слиянию с Рамой, оставив тело, стал свободен¹⁵.

Стихи:

“Та же роща, тот же самый баньян, то же самое место,
Сита снова прикоснулась ко мне, я – страдающий Рама”, –
Так разлуку с милою испытал, с Рамой слившись душой,
Он искусством, как подвижник, достиг единения с Вишну.

На этом кончается рассказ об искусном актере.

24

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В МАГИИ

Несуществующий предмет

выдать за существующий –

Вот что такое магия;

искусный в этом деле – маг.

Был некогда в Симваливане¹ брахман по имени Пакшадхара². Искусный в науке магии, он, когда это было уместно, развлекал и дивил раджу. Однажды, по случаю какого-то праздника, этот раджа по имени Раджадэва пригласил в гости зятя³. Тот принял приглашение и по царской своей беспечности, едва исполнив утренние обряды, снедаемый голодом и не думая о том, когда готовят пищу, вскочил на коня в первую стражу дня и отправился угощаться в дом тестя.

Узнав об этом, Раджадэва беспокоился: “Мой зять, высокочтимый раджа, едет ко мне на угощение, а у меня еда еще не готова. Что же мне делать?” Пакшадхара сказал: “О Раджадэва! Не бойся! Твоя честь не пострадает. Я выйду навстречу радже и по дороге покажу ему такие чудеса, что он доберется до твоего дома как раз тогда, когда уже будет готово угощение”.

Так и сделал Пакшадхара. Раджа-зять по дороге сначала засмотрелся на драку двух баранов. Затем он увидел поединок двух атлетов-борцов, а потом – цаплю, из клюва которой низвергалось дивным водопадом множество проглоченных ею рыбешек. И еще он увидел, как охотничьи псы преследовали оленя. Пока раджа дивился на эти зрелища, прошло столько времени, что в доме Раджадэвы успели приготовить угощение со всеми закусками и приправами. И приглашенный раджа незамедлительно наслаждался трапезой. Когда же он узнал, что драка двух баранов и все прочее, увиденное им, – магический обман, то пришел в изумление и почтил Пакшадхару, искусного в науке магии, драгоценными подарками.

Стихи:

Царь дарит драгоценности,

поражены премудрые,

Искусство мага чудное –

миру на удивление.

На этом кончается рассказ о человеке, искусном в магии.

25

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ,
ЧЬЕ ИСКУССТВО БЫЛО ОЦЕНЕНО ПО ДОСТОИНСТВУ

Пусть не всегда совершенно,
но, чтимое мудрым раджей,
Дарит богатство и славу
искусникам их искусство.

Правил в городе Дхара¹ раджа по имени Бхódжа-дéва². Однажды некий поэт прочитал ему такое стихотворение:

В млечные океаны³ вдруг превратились моря,
змеи – Васуки⁴ стали,
Горы – ростом с Кайласу⁵, а небожители все
с Шанкарой⁶ поравнялись –
Так поистине, Бходжа, преображает весь мир чистая слава твоя!
Почему же стекляшкам бедной супруги моей
вдруг не стать жемчугами?⁷

Услышав это, раджа Бходжа, восхищенный его искусством, дал тому радже среди поэтов меру жемчуга, уравновесившую его на весах. Получив грудю жемчуга, поэт достиг цели своих стремлений. А славу раджи Бходжи, единственную в своем роде, воспевают по всему кругу земли.

Поистине:

Что проку в радже неразумном?
Что проку в разуме скупца?
Что проку во владыке щедром,
Не чтущем истинных заслуг?

Увы!

Прежде, с лианой богов ⁸	богатством даров соревнуйся,
Золотом плодоносило	искусство счастливых поэтов.
Бходжа на небо ушел,	владыка блистательной славы,
Ныне поэтов удел –	напрасный, безрадостный труд.

На этом кончается рассказ о человеке, чье искусство было оценено по достоинству.

И вот противоположные примеры.

26

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ЧЬЕ ИСКУССТВО ПРОПАЛО ВТУНЕ

Там, где убогий государь
не признает поэзии,
Поэтов гибнет мастерство,
невежеством задушено¹.

Был на южном берегу Ганги город по имени Рáрха². Там правил раджа по

**Увечен государя чин,
 земли распорядителя,
Который властью наделен,
 но обделен премудростью”.**

Всеми “раса” проникнута,
красотами украшена,
Богиня речи радует
и слух, и сердце каждого.

**Виновен слушатель, когда,
 поэзию не слушает;
Но если не утешен слух,
 то на поэте вся вина.**

**Кто радоваться не горазд
 уладами Сарáсвати,
Тот – словно бессловесный скот:
 жратвой утробу радует.**

Он не услышит, не поймет,
а и поймет – не одарит;
Такому ни к чему поэт,
и он поэту ни к чему».

“У врат небесного града
Предчувствуя наслажденья⁵
Твою восхваляют славу,
Словно великолепный цветок
прекрасные áпсары Индры,
с твоими, о раджа, врагами,
словно пену над морем битвы⁶,
на бесстрашном стебле меча”.

Раджа сказал: “Эй, министры! Что это он лепечет на каком-то птичьем языке?” Министры сказали: “О владыка! Это великий поэт. Он воспевает твою славу и заслуживает того, чтобы ты оказал ему честь”. Раджа сказал: “За что оказывать ему честь? Разве от его стихов увеличится моя казна или усилится мое войско?” Министры сказали: “И казна, и войско – для большей славы, но славу распространяют слова поэтов. Верно сказано:

Цари, которые поэтов чтили
С времен древнейших за искусство слова,
Прославлены поныне и навеки,
А прочих лишь родные поминают⁷.

И еще:

Как для сокровища казна
и как земля для дерева,
Для славы речь искусная –
надежное пристанище.

Поэтому, о раджа, следует почтить этого раджу среди поэтов – одарить его золотом!”

Раджа сказал: “Я не нуждаюсь в славе, за которую надо платить золотом. Эй, стража! Гоните его в шею!”

Стража сделала, что ей приказали, а Вагвиласа, раджа среди поэтов, воскликнул:

“Напрасно я служил наставника стопам, покой и сон отвергнув!
Напрасно изучал я шастры и санскрит! Ах, это все пустое!
Лáкшми к невежеству теперь благоволит, коли царит невежда!
Сарáсвати! Убог стал слуг твоих удел! Уйди же прочь, богиня!”

С этими словами он покинул дворец раджи и в гневе отрекся от поэзии. Царские министры, выйдя вслед за ним из дворца и узнав, что этот раджа среди поэтов отрекся от Сарасвати, опечалились и сказали ему: “О раджа среди поэтов! Разве стоит чинить себе такое зло из-за причуд нашего неразумного владыки?

Чувством богатую, обитель украшений и достоинств,
Источник радости для мудрецов, подругу дальних странствий,
Зачем поэзию из-за греха чужого ты оставил?
В сердце достойного гнев никогда торжествовать не должен.

И еще:

Благочестивая жена от чести да не отречется,
Если распутницу узрит, украшенную жемчугами;
Так и поэты не должны отказываться от искусства,
Хоть много в мире есть владык неграмотных и неученых”.

Поэт сказал: “Я отрекся от поэзии, потому что этот раджа запятнал меня своим оскорблением”. Министры сказали: “Что тебе его оскорбление? Ведь

известно:

Если ничтожество смеет
достойного оскорбить,
То осквернен оскорбитель:
достойный неоскверним”.

И министры, одарив раджу среди поэтов золотом, с почетом проводили его.
Но, отрекшись от поэзии, он погубил свое мастерство.

На этом кончается рассказ о человеке, чье искусство пропало втуне.

27

РАССКАЗ О НЕУЧЕ

Тот, кто сызмальства не учен,
обречен на позор и стыд:
Ведь невежду, даже царя,
называют люди глупцом.

Процветанье глупца узрев,
кто достойного умалит?
Даже преуспевший глупец
разве сможет славу снискать?

Был некогда в Мйтхиле, в Тирабхукти, брахман по имени Равидхара. Невежественный, хоть и очень богатый, он своей неуклюжей речью у всех вызывал насмешки. Крайне опечаленный, он думал:

“Напрасно люди говорят,
что бетель красит нам уста¹:
Блестает на мужских устах
одна краса – Сарасвати.

Неправильная речь глупца –
всеобщее посмешище.
Оправдываться он начнет –
лишь больше опозорится.

Кто не учился с малых лет
и смладу славы не обрел,
Тот зря рождением своим
доставил муки матери.

Но я уже стар и неспособен учиться. Верно сказано:

Чего вовремя не достиг,
не достичь уже никогда;
Попытаешься наверстать –
только горести наживешь.

Поэтому надо дать образование сыну”.

учил, как попугай. Приняв приглашение раджи, он прочитал “Шри-Дурга-махатмью”, пропуская гласные, путая согласные и не соблюдая стихотворные размеры, а под конец даже строфу с просьбой о прощении прочитал неверно:

“Если я слово пропустил
иль слог неверно произнес,
О Мать, простить благоволяй!
С нем не бывает промахов?”

Услышав это, царский пурóхита⁵ по имени Шубхánкара-шáрма сказал: «О Куша-шарма! Что ж ты так неправильно читаешь стихи! Тут правильное чтение: “...простить благоволи!” Так-то!

Чтоб извиниться за просчет,
просят: “Простить благоволи!” –
А если ты и тут наврал,
глупец, не жди прощения!»

Услышав это, все брахманы стали срамить Куша-шарму, а раджа убедился в том, что Куша-шарма – несправедливый глупец, взявшийся за дело, которое не в силах был выполнить.

Поистине:

Тот, кто в науках слаб, но дерзко притязает на ученость,
Когда-нибудь себя разоблачит и будет опозорен,
А посрамление такое душу человека ранит
Мучительней, чем смерть, привычная причина для печали.

На этом кончается рассказ о недоучке.

29

РАССКАЗ ОБ ИСКУСНОМ ШУТНИКЕ

Того, кто умной шуткою,
речами изощренными
Милость владыки приобрел,
искусным шутником зовут.

Был некогда столичный город по имени Кáнчи¹. Там правил раджа по имени Супратáпа². Однажды четыре вора забрались в дом к некоему богатому человеку, а когда выносили награбленное добро, то были схвачены стражниками у самого пролома в стене³ и, закованные в цепи, приведены к радже на суд. Раджа приказал палачам: “Эй, палачи! Этих четырех воров – вывести за пределы города и казнить, посадить на кол! Потому что:

Защита добродетельных
и злых искоренение –
Так долг царя определен
наставниками мудрыми”.

И вот согласно приказу раджи палачи казнили трех воров. Четвертый же подумал:

“Как ни была бы смерть близка,
ищи пути к спасению:
Найдешь – останешься в живых,
нет – хуже смерть не сделаешь.
Даже болезнью мучимый,
даже казимый раджею,
Врат Ямы сможет избежать
тот, кто крепко противится”.

Вор сказал: “О палачи! Трех воров вы уже казнили согласно царскому приказу. Меня же казните лишь после того, как раджа выслушает мои слова. Ведь я знаю великое искусство, и если я умру, то и оно погибнет вместе со мной. Пусть раджа казнит меня, но прежде пусть научится этому искусству, чтобы оно осталось в мире смертных”.

Палачи сказали: “Ах ты вор, низкий ты человек! У кола стоишь, а все жить хочешь?! Какое такое искусство ты знаешь? И чему может научиться у тебя, негодяя, раджа, владыка земли?”

Вор сказал: “О палачи! Что вы говорите?! Неужели вы хотите нанести урон радже? Если он узнает про мое великое искусство, то непременно пожелает научиться ему. А вы, поведавшие о нем, удостоитесь милости владыки”.

Тогда, под впечатлением речей вора и желая принести пользу владыке, палачи доложили радже обо всем этом. Раджа, с интересом выслушав их, призвал вора и стал его расспрашивать. Раджа сказал: “О вор! Какое искусство ты знаешь?” Вор сказал: “Владыка! Я знаю, как выращивать золото”. Раджа сказал: “Каким же способом?” Вор сказал: “Владыка! Надо сделать золотые семена величиной с горчичное зернышко и посеять их в землю. Через месяц вырастут стебли, похожие на стебли горчицы, а на них расцветут цветы, и цветы эти будут золотые. Из одного зернышка получается целый ворох цветов. Да увидит это владыка воочию”. Раджа сказал: “Вор, это правда?” Вор сказал: “Кто смеет говорить неправду перед владыкой? Если мои слова окажутся лживыми, то, как кончится месяц, настанет и мне конец. Ведь и тогда владыка волен милостиво наказать меня”. Раджа сказал: “Хорошо! Посей золото!”

Тогда вор, получив кусок золота, сделал из него семена величиной с горчичное зернышко и, расчистив для посева клочок земли – в укромном месте, на берегу водоема в царском саду, – сказал: “Владыка! И поле, и семена готовы, теперь благоволи назначить сеятеля”. Раджа сказал: “А почему ты сам не сеешь?” Вор сказал: “Если бы я сам мог сеять золото, то, зная это искусство, разве был бы я так беден и несчастен? Но в том-то и дело, что золото не может сеять вор. Сеять должен тот, кто никогда ничего не украл. Почему бы не посеять золото самому владыке?” Раджа сказал: “Я однажды украл деньги у отца, чтобы заплатить бродячим актерам”. Вор сказал: “Тогда пусть посеют министры”. Министры сказали: “Мы живем царской служ-

бой, как же мы можем не красть?” Вор сказал: “Тогда пусть посеет главный судья”. Главный судья сказал: “И я, когда был мальчиком, крал сладости у матери”.

Вор сказал: “Вы все – воры. А почему же собираются казнить одного меня?” Услышав эти слова вора, все придворные рассмеялись. А раджа, чей гнев сменился веселым настроением, улыбнувшись, сказал: “Вор! Не будем тебя казнить! Министры! Этот вор хоть и злоумышленник, но очень умен и большой весельчак. Поэтому пусть он остается при мне и время от времени смешит и забавляет меня”. Так вор стал приближенным раджи.

Стихи:

Из низких самый низкий – вор,
но вот – искусной шуткою
Он петлю смерти разорвал,
царской добился милости.

На этом кончается рассказ об искусном шутнике.

На этом в “Испытании человека”⁴,
сочиненном Шри Видьяпати
по приказанию благословенного Шивасинха-дэвы,
махараджадхираджи,
блистающего всем величием власти,
обликом подобного Нараяне,
исполненного бхакти к Шиве
и обретшего благодатный дар супруги Рамы,
кончается третья часть, именуемая
“Распознавание людей знающих, ученых и искусных”.

*

Лишенный мудрости герой,
мудрец, лишенный мужества,
Знаток без этих двух примет –
люди ненастоящие⁵.

Для краткости здесь не даны
примеры неприглядные;
Указан только мыслям путь,
и мыслящим – достаточно.

Впрочем,

Геройство, мудрость, знание
так редко сочетаются,
Что в трех мирах лишь у двоих
все эти три достоинства⁶.

Оба прекрасные владыки Лакшми,
Оба смуглы, как тучи дождевые,
Тремя достоинствами обладают
Сам Вишну-бог и воплощение бога⁷.

И еще:

Повсюду верховенством знамениты⁸,
Блистающие мощью, словно пеплом⁹,
Есть только два сравнимых властелина:
Бог Шива и Шри Шивасинха-дэва.





Часть четвертая

РАССКАЗЫ О ЧЕТЫРЕХ ЦЕЛЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

И вот раджа Паравара снова сказал: “Благословенный мудрец! Ты дал наставление о приметах, по которым узнается человек. Теперь же я хочу узнать, что есть плод человеческого существования”. Мудрец сказал: «О том, что есть плод человеческого существования я уже упомянул в той шлоке, в которой назвал приметы человека:

“Герой, мудрец и умелец –
вот люди, что достигают
Цели существования...”¹

Это значит: кто является человеком, тому доступны цели человеческой жизни. Таких целей четыре. А именно:

Подлинному человеку
дан и плод существования:
Дхарма, артха, кама, мокша –
бытия четыре цели².

Из этих четырех речь прежде всего пойдет о дхарме, потому что она наиболее почитаема. Сказано так:

Дарить, учиться, жертвовать
согласно предписаньям Вед
И обретать искомое –
вот что дхармой считается.

Некоторые, впрочем, полагают, что дхарма – это обретение непредвиденных последствий верных деяний».

Раджа сказал: “Такое толкование дхармы вызывает у меня сомнение. Разъясни дхарму и от сомнения меня избавь”. Мудрец сказал: “А что за сомнение?” Раджа сказал: “С одной стороны, есть буддисты, чарваки³ и сторонники многих иных ложных учений, с другой стороны, есть найяики⁴, мимансаки⁵ и наставники многих других признанных школ. Они придерживаются разных взглядов, оспаривают мнения друг друга и все умеют красноречиво защищать свои точки зрения. Так вот,

Взгляды свои защищая,
спорщики красноречивы,
Но их взаимные споры
сомнения порождают.

Служенье дхарме – праведность;
она бывает трех родов:
Истинная, стихийная,
а также от раскаянья.

Сначала пойдет рассказ о человеке истинно праведном”.

30

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ИСТИННО ПРАВЕДНОМ

Был в Мйтхиле каястха по имени Бодхи¹. Согласно обычаю своей касты, он служил радже, но при этом не причинял вреда живым существам, не присваивал чужого добра, не вожделел чужих жен – и жил лишь на то жалованье, что получал от раджи. Он совершал каждодневные обряды, приличествующие шудрам, приносил дары, соразмерные со своими доходами, в должном месте и в должное время оказывал почтение брахманам, преданно поклонялся Шиве – и так прошла его жизнь. Когда же приблизился час смерти, Бодхи услышал стихи из пуран:

“Ни зла другим, ни их добра,
ни жен чужих не жаждавший
Придет ли освятить меня?” –
Ганга взывает жалобно².

Услышав это, он подумал: “За всю мою жизнь я не причинил никому вреда, не брал ничего, что люди не давали мне сами, никогда не желал чужих жен – значит, слова Ганги о трех признаках праведного ко мне как раз подходят. В самом деле:

Я избегал недолжное,
я долгом не пренебрегал,
И в праведности истинной
достойно прожил я свой век.

Пойду и *испытаю* слова благословенной Ганги!”

Он отправился к Бхагиратхи³ и, остановившись на расстоянии в полкроша⁴ от ее берега, прочитал строфу, первую половину которой он взял из той, что услышал прежде, а вторую половину досочинил сам:

“Ни зла другим, ни их добра,
ни жен чужих не жаждал я!
Богиня! Я пришел к тебе!
Ганга! Достигни святости!”

Волны обрадованной Ганги, сокрушая берега, киша черепахами, рыбами и прочими тварями, увлекая за собой упавшие с обоих берегов деревья и переваливаясь струями воды, светлыми, как жемчужные ожерелья, подкатили к каястхе и объяли его тело. По воле судьбы завершился срок его жизни, он покинул тело

и вознесся на небо⁵. И по сей день славят достойные люди этого каястху, чья праведность столь чудесным образом была *испытана* и подтверждена милостью Бхагиратхи.

Стихи:

Тело уйдет, счастье уйдет,
 уйдут друзья и близкие,
В этом мире – в преданиях –
 только слава останется.

На этом кончается рассказ о человеке истинно праведном.

31

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СТИХИЙНО ПРАВЕДНОМ

Тот, кто порывом движимый,
 смело на подвиг бросится,
Стихийностью проникнутый,
 назван стихийно праведным¹.

Был некогда в городе Рархе² брахман по имени Шрикántха³. Он овладел премудростью всех шастр, постиг науку разумного поведения и был искушен во всех искусствах⁴. Чтобы применить обретенные знания и снискать почет и славу, он, ища встреч с различными раджами, путешествовал из стран в страну. Путешествуя, он однажды – случилось это во время солнечного затмения – пришел к месту слияния Ганги и Ямуны⁵ и увидел там корову, попавшую в пасть к крокодилу. Объятая страхом смерти, корова уже уходила под воду. Увидев это, брахман проникся состраданием и подумал:

“Священной места нет, чем этот город,
Священной мига – чем затмение солнца,
Спасти от смерти существо живое –
Нет в мире более священной дхармы.

И вот здесь и теперь все сошлось воедино. Поэтому я должен вызволить корову из пасти крокодила. Верно сказано:

Ценою тела тленного⁶
 благо непреходящее
Какой разумный человек
 приобрести откажется?

Однако дело не терпит промедления. Что сделано не вовремя, то плодов не дает, но душу угрызеньем грызет”.

Подумав так, брахман прыгнул в воду, – веруя в дхарму⁷ и почитая свою жизнь за травинку, он ударил крокодила лопатой по морде. Крокодил, разозленный ударом и алчущий мяса, выпустил из пасти полузаглоченную корову и сожрал брахмана. Корова же, вызволенная из пасти крокодила, обратилась в по-

спешное бегство и, обрета свободу, была счастлива. Поистине:

Даже благоразумного
вдруг может посетить беда,
Тогда спасенью от беды
он рад, как достижению.

А на голову брахмана, ценою своей жизни спасшего жизнь коровы, пролился цветочный дождь⁸. Этот брахман стал жить на небе, и славу ему по сей день поют.

То, что дается мудрому⁹
усилиями многих лет,
Иной порывистый смельчак
в одно мгновенье обретет.

На этом кончается рассказ о человеке стихийно праведном.

32

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ РАСКАЯВШЕМСЯ

Кто был порочен, а потом
раскаялся и даже стал
Подвижником, того зовут
праведным от раскаянья.

Есть на берегу Бхагирáтхи город по имени Кáмпила¹. Там некогда правил раджа по имени Хемáнгада². После смерти раджи министры возвели на трон его сына, принца по имени Ратнáнгада³. Этот юноша, став раджей, возгордился унаследованными от отца богатством и властью и, в ослеплении молодости, стал предаваться бесчинствам. А ведь известно:

Если отца достоин сын,
то царство благоденствует,
Но при дурном наследнике
придет оно к гибели.

И еще:

Богатство обретенное,
пора цветущей юности
И признанное знание
кому не вскружат голову?

С другой стороны:

Поистине прекрасен тот,
превозносимый мудрыми,
Кого в гордыню не введут
богатство, юность, знание.

Кто и гордыню победил,
и Кама-дэву одолел,
Такому человеку-льву
что неподвластно на земле?

В то же время:

И в непотребных женщинах,
и во царях неправедных
Какой порок не процветет,
словно в слонах распущенных?

И вот этот раджа Ратнангада, отнимая богатство у богатых и совращая женщин из благородных семейств, в алчности своей дошел до того, что стал лишать жизни невинных людей и превратился в мучителя своих подданных. Все подданные решили: “Это не раджа, а супостат. Ибо сказано:

Устои сокрушающий,
словно остервенелый слон,
Царь, позабывший долг царя,
есть несомненный супостат.

Если в ответ на его злодеяния мы взбунтуемся, то будем повинны в бунте против владыки, но если будем терпеть, то погибнем. Поэтому надо, чтобы святые мудрецы дали ему наставление в дхарме”.

Тогда министры призвали святых мудрецов. Мудрецы сказали:

“Дхарму стяжай, великий царь!
Для царства дхарма – главное!
Как без нее народу жить?
И как владыке властвовать?

В прежнем рождении ты совершил много праведных дел. Их плод – процветающее царство, которым ты теперь обладаешь. Поэтому и в нынешнем рождении отвергай скверну и твори праведные дела, обретай праведную заслугу!”⁴

Раджа сказал: “А что такое праведные дела и праведная заслуга?” Мудрецы сказали: “Владыка! Предотвращать злодеяния, такие, как воровство, совращение чужих жен, причинение страданий и подобные, с одной стороны, и быть милостивым, щедрым, защищать своих подданных, совершать жертвоприношения, соблюдать обеты, с другой стороны, – вот праведные дела, предписанные Ведами⁵, а плод этих дел – праведная заслуга”.

Раджа сказал: “А в чем польза праведной заслуги?” Мудрецы сказали: “Ею достигаются три цели человеческой жизни!”⁶. Раджа сказал: “А что тому подтверждение и доказательство?” Мудрецы сказали: “Подтверждение – Веды, возведенные Верховным Владыкой!”⁷ Раджа сказал: “Никакого Верховного Владыки нет, и не мог он возвестить никаких Вед. Если бы он существовал, он был бы доступен для наблюдения и восприятия, его можно было бы увидеть. А раз он не дан нам в восприятии, значит, его и не существует⁸. И зачем вы, досточтимые мудрецы, морочите мне голову лживыми речами? Если опять заведете об этом разговор, я прикажу вас наказать”.

Напуганные мудрецы ушли прочь и сказали друг другу: “Этот раджа – настика⁹, наставления праведных ему не впрок. Да и могут ли наставления принести пользу тому, кто уже избрал дурную дорогу?” И мудрецы отправились восвояси.

Тогда министры посовещались между собой и вместе с воинами решили так: “Этого недостойного владыку следует каким-либо способом отстранить от власти, а раджей пусть будет его младший брат”. Совместными усилиями так и сделали. Сказано ведь:

Если возропщут министры,
царство лишится опоры;
А если народ возропщет,
царь может жизни лишиться.

Когда царство перешло к брату, Ратнангада, опасаясь, что брат его убьет, бежал из города и укрылся в некой священной роще, где обитали святые отшельники. Брошенный всеми придворными, без единого слуги, он взял с собою лишь гетеру по имени Лавангика¹⁰. Вместе с этой гетерой он и поселился в священной роще. Он отбирал у подвижников собранные ими в лесу плоды и корни – и тем питался. Тогда подвижники стали его пугать, говоря: “Твой брат придет и убьет тебя!”

В страхе за свою жизнь, без денег и без слуг, сопровождаемый одной лишь гетерой, Ратнангада нашел убежище в горной пещере. Там, не имея никакой иной пищи, он каждый день стрелял из лука лесных животных и, словно охотник, питался их мясом¹¹. Так в тяжких лишениях они прожили довольно долгое время, и одежды их изодрались; между тем наступила зима. Чтобы защититься от холода, у них на двоих было одно одеяло. Спали они, тесно прижавшись друг к другу и укрывшись этим единственным одеялом. Но когда мужчина уходил на охоту, накинув на себя одеяло, женщина оставалась одна и ее пронизывал холод.

Однажды Лавангика, исстрадавшись, сказала: “Позор тебе, низкий ты человек! Сам царского рода, а по неразумению царство потерял и теперь погибаешь. Меня еще в этот лес завел – и тоже погубить хочешь? Убей меня – или оставь меня! Терпеть эти муки я больше не в силах. Ты-то, герой, как терпишь такую жизнь?”

Лишь на роскошном ложе мог ты почивать, пешком не шел ни шагу;
Без аромата камфоры устам твоим и бетель был не в радость¹²;
И даже воздух свежий был тебе не мил без опахал павлиньих –
Как же ты стал охотником и бродишь тут, подобно привиденью?”

Ратнангада сказал: “Дорогая! Потерпи еще, потерпи! Человек избавляется от бед тогда, когда наступает для этого время. Поэтому не следует волноваться и печалиться. Сегодня ночью разожги огонь и защити себя от холода, а я возьму одеяло и пойду куда-нибудь, чтобы раздобыть еще одно. Я обещаю скоро вернуться и принести тебе второе одеяло”.

Сказав так, он взял одеяло и пошел в город. Там он сделал пролом в стене дома некоего брахмана и, оставив свое одеяло у самого пролома¹³ (чтобы легче было двигаться), проник в этот дом с намерением взять чужое одеяло. Когда он

стягивал одеяло со спящего брахмана, тот проснулся. Увидев, что он разбудил брахмана, вор бросился вон из дома. Брахман тут же закричал громким голосом: “Эй, горожане! Бейте вора!” И вор был так напуган, что убежал, бросив даже свое собственное одеяло.

Пробежав некоторое расстояние, он устал, остановился и, дрожа от холода, подумал: “Увы! Шел я за еще одним, чужим одеялом, а потерял и то одеяло, что имел. Кто же содеял такое? Ведь никакое дело невозможно без воли и старания некоего деятеля. По чьей же воле и чьим старанием пропало мое одеяло? Если бы по моей воле, то, напротив, я бы обрел еще одно, желанное, одеяло. А вышло совсем наоборот. Кто же это содеял? Значит, есть в мире некий Деятель по самой природе своей. Я думаю, это – Верховный Владыка¹⁴. Именно ему призывают поклоняться мудрые – теперь-то я познал смысл их слов. Увы мне! Пребывая в заблуждении, я вплоть до сегодняшнего дня не познал Творца вселенной. По истине:

Из-за порочности ума
и непочтенья к мудрости
Творец великий трех миров,
не познан Парамешвара.

Что же мне теперь делать? Впрочем, сказано ведь:

Сколь долго бы, из жизни в жизнь,
ни жил в пороках человек,
Благословенным будет день,
когда до дхармы он дойдет.

И еще:

Когда он дхарму чтить начнет
душою беспорочною,
Ему откроются пути
и к небесам, и к радости.

А ведь известно:

Как у недужного недуг
врачом уничтожается,
Так у порочного порок
губится делом праведным.

Посему с этого дня я посвящаю себя подвижничеству!”

Решив так, раджа, полный сострадания, вернулся к гетере, которая ждала его в лесу, и, приведя ее в город, расстался с нею, а сам подумал:

“Миновавшие дни миновали навек, не вернуть их обратно,
Но еще впереди у меня много дней, ибо время безмерно,
И стремясь разорвать заблуждения тьму, до конца этой жизни
Дух мой будет пчелой подле лотосов-ног Властелина вселенной”.

И этот раджа стал выдающимся подвижником.

И вот этот министр, от природы праведный, путями, не противоречащими дхарме, то есть следя за падением, сохранением и ростом цен, стяжал огромное богатство. Став богатым, он подумал: “Артха – одна из признанных и самодостаточных целей человеческой жизни. Но не следует предаваться гордыне и считать себя любимцем богини Шри. Ибо она вездесуща и переменчива. К накоплению больших богатств предназначены только те люди, преданность которых богине постоянно проверяется в *испытаниях*, – люди, обладающие деловыми спо-

собностями. И то сказать:

Кто не имеет верных слуг
и преданных помощников,
Тот вечно тащит бремя дел,
не зная наслаждения.

Но вместе с тем:

Кто, накопив себе казну,
на этом успокоится,
Того богиня Лакшми впредь
милостью не пожалует.

С другой стороны:

Тот, кто умеет залучить
умных людей в товарищи,
Всегда имеет под рукой
уменье наживать казну.

Ибо:

Казну не называй казной,
казна – ум да умение:
Ведь истощается казна,
но ум не истощается.

Сейчас я обладаю всем, и мне не приходится думать об увеличении моих богатств. Думать надо о том, как эти богатства использовать, что с ними делать.

Ведь даже царь способен съесть
не больше, чем любой другой.
Какая ж радость от казны?
И так ли плохо без нее?

Поэтому, став обладателем богатства, я буду теперь наслаждаться плодами этого обладания”.

Решив так, он мудро прожил свои молодые годы: наслаждался цветами, сандалом, женщинами, бетелем и другими радостями жизни, не противоречащими дхарме; стяжал славу благочестием и благотворительностью; обретал праведные заслуги, раздавая дары, равные весу человека⁴, и воздавал честь золотом людям достойным, отличавшимся в искусствах.

Когда же прошла молодость и пришло безразличие к объектам чувств, он обрел еще больше праведных заслуг обетами, постами и тому подобным усмирением плоти. А когда пришла старость, гонительница всякой гордыни, он, видя, как в теле его постепенно убывают красота и сила, а в доме все прибывает богатство, подумал:

“И не будет богатства, когда я умру, и не будет искусства,
И не будет ни власти моей над людьми, ни красот моей плоти,
Все, что в жизни мы славой и счастьем зовем, скоро нас покидает,
Так не лучше ль, над жаждой восторжествовав⁵, нам самим все покинуть?

Если я отрешусь от всего, что имею, я тем самым выкажу отрешение от жажды бытия”. Решив так, Сатъя-раджа, щедростью соперничая с Харишчандрой, раздал все свое имущество брахманам и, бесстрашно подражая Викрамадитье⁶, у слияния Ганги и Сараю⁷, приняв обет неядения, покинул тело. Чтимый богами, он ушел на небо.

Стихи:

Нажить неисчислимое богатство,
До насыщенья послужить Кандарпе
И всех нуждающихся удовлетворить –
Возможно ль большее для человека?

С протянутой рукою подошедшим
Кто милостыню не подаст просящим?
Даритель щедрый Махараджадэва
Нуждавшимся слал подаянье на дом.

На этом кончается рассказ о человеке щедром.

34

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ГЛУПОМ

Своим богатством ослеплен,
кто тратит его и тратит,
Три цели жизни позабыв¹, –
тот глупым называется.

Жил в городе Айбдхья² купец по имени Бхуривасу³. У него был сын по имени Прачуравасу⁴. После кончины отца сын, унаследовав отцовское состояние, спросил у старых друзей покойного: “О почтенные! Расскажите мне, каким способом мой отец скопил столь большое богатство”. Старики сказали: “Способ один – коммерция. Ведь известно:

У старых знание ищи,
на службе царской – почести,
Славу – щедростью обретай,
а богатство – коммерцией”.

Прачуравасу сказал: “А что такое коммерция?” Старики сказали: “О достойный! Твой отец, бывало, покупал товары в Гауде и продавал их в Гадджане⁵, потом покупал в Гадджане и продавал в Гауде. Когда какой-либо товар был дешев, он покупал его, а продавал, когда цена на этот товар возрастала. Ведь известно:

Товары из страны в страну
доставив и попридержав
От времени до времени,
стяжает выгоду купец.

Стихи:

Лишаясь денег, он теряет разум;
Расходуя по-прежнему без счета,
Богач до полной нищеты доходит
И ни на что уже боле не способен.

На этом кончается рассказ о человеке глупом.

35

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ЖАДНОМ

Кто обретенному не рад
и вечно алчет большего,
Тот одержим стяжательством
и жадным называется.

Был в Виджаяпуре¹ цветочных дел мастер по имени Критикушала². Он искусно сплетал гирлянды и подбирал цветы для приношений богам. Служа своим искусством жителям Виджаяпуры, он получал от них большие деньги, но считал свои доходы скудными и в надежде на еще большее богатство стал служить радже. Умением сплести гирлянды и в нужный момент принести нужные цветы Критикушала снискал благосклонность раджи и, служа ему, приобрел большое богатство. Но жажда еще большего не оставляла цветочных дел мастера. Все сильнее мучимый этой жаждой, он думал:

“К тому, что еще не обрел, безразличье,
И успокоенье на том, что обрел,
Чрезмерная щедрость, пристрастие к усладам –
Все это богатству расти не дает”.

Решив так, он стал вкладывать свой капитал в такие дела, как ростовщичество, земледелие, торговля, скотоводство и тому подобное, одновременно продолжая усердно заниматься своим цветочным ремеслом. Не оставляя служения радже и не доверяя никому, кроме себя, он все делал сам и в конце концов запутался в своих делах. Когда он был занят торговлей, страдало земледелие. Когда он обращался к земледелию, не шли проценты за данный в долг капитал. Когда же он брался за проценты, приходило в упадок скотоводство. Так он постоянно хвастался за одно и забрасывал другое. Хотел поспевать везде, но не преуспевал ни в чем и все свои обязанности запустил. И разгневанный раджа отобрал у него все состояние. Поистине:

Даже у верного слуги
царь за вину ничтожную
Если не отбирает жизнь,
то, словно враг, берет казну.

Цветочных дел мастер, лишившись богатства, впал в бедность, и его одоле-

Раджа сказал: “О красавица! Почему ты рыдаешь? Какое у тебя горе?” Красавица сказала: “О раджа! Я – твоя Лакшми. Долго я была в твоих руках-лианах³, о доблестный и мудрый. Теперь же я ухожу – оттого и рыдаю”. Раджа сказал: “Зачем же рыдать?” Лакшми сказала: “Затем, что я тебя люблю”. Раджа сказал: “Если любишь, зачем же тогда уходишь?” Лакшми сказала: “Разве ты не знаешь? Я, Лакшми, по природе своей переменчива и не могу оставаться подолгу на одном месте. Так сказано:

Раджа подумал: “Где же я оступился? Ведь Лакшми никогда не покинет человека, пока тот сам не сделает ложного шага. Но я не вижу за собой других прегрешений, кроме того, что у меня много сыновей. Так сказано:

Подумав так, раджа сказал: “О благословенная Кáмала! Если ты уходишь, кто может перечить твоему желанию? Иди, куда хочешь. Но я прошу у тебя один дар. Будь милостива, дай мне его”. Лакшми сказала: “Если это не помешает мне уйти, то говори, что ты хочешь – любой дар я дам тебе”. Раджа сказал: “Богиня! Пусть между моими сыновьями никогда не будет разлада!” Шри сказала: “Тогда зачем мне уходить от твоего семейства. Ибо:

Сказав так, Лакшми надолго осталась в его доме.

На этом кончается рассказ о человеке прозорливом.

Скупцы и прочие, даже если они богаты, не обладают признаками человека; поэтому о них шла речь прежде как о противоположных примерах.

И вот рассказы о каме.

Чувство подлинное – любовь⁴,
дарит радость людям она.
Сладок сок ее знатокам,
кама – это счастье услад.
Высшая из целей мирских,
кама – дхармы и артхи плод.
Тех, которые каму чтут,
зовут “приверженцы камы”.

Таких – пять видов:

Преданный, верный, опытный,
распутный и безрассудный –
Это пять разновидностей
мужчин, приверженных каме⁵.

Из них прежде всего рассказывается о человеке преданном.

37

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРЕДАННОМ

Приверженный своей жене,
других не замечающий,
Герой праведно любящий
преданным называется.

В прежние времена был раджа по имени Шудрака¹. У него была жена по имени Сукхаласа². Оба они были молоды, и их взаимная привязанность постепенно превратилась в такую любовь, что он не думал о других женщинах, а она была свято предана мужу. Сказано так:

Да будет верность молодых
вечной во всех рождениях,
Да будет праведной любовь,
словно у Ситы с Рагхавой³.

Бхарата⁴, называя три типа женщин – “свою”, “чужую” и “общую”, говорит о “своей” так:

И в радости, и в горести,
и даже в смерти верная,
В жены такая женщина
за праведность даруется.

И вот эта царская чета, взаимной верностью счастливая, в искусстве любви искушенная, среди дворцовых террас и в садах, у прудов и в беседках, увитых лианами, предаваясь разнообразным любовным усладам, проводила время в блаженстве. Но однажды ночью, на исходе первой стражи, царицу, спавшую на драгоценном ложе, укусила ядовитая змея. Раджа, пораженный горем, сделал все, что только было возможно, растратил всю свою казну, чтобы нанять врачей, знатоков науки о ядах, – и их мантрами и снадобьями жизнь царицы была спасена. Царица осталась в живых, но страшный яд погубил красоту ее тела.

Потеряли черные волосы⁵ благолепье былое,
Исказился, обезобразился милый лик луноликой,
Очи, словно нежные лотосы, потускнели, увяли,
Тело, прежде благоуханное, ныне стало зловонным.

Но раджа, по-прежнему любящий, помня прежнюю ее красоту и былые улады, упорно надеясь найти лекарство от ее болезни, не оставлял несчастную. Он и есть не ел, и спать не спал, и к бетелю не прикасался, и камфоры не трогал⁶, и с министрами не совещался, и войску смотра не устраивал – охваченный горем, пребывал недвижим, словно нарисованный на картине.

Увидев раджу в таком состоянии, министры сказали: “Владыка! Царица – во власти судьбы. Что человек тут может поделать? И лучше не печалиться о том, чего нельзя изменить. Царство владыки простирается вплоть до океана, как же можно не заботиться о нем? Не пристало радже томиться из-за единственной женщины, которая к тому же все равно что мертва. Разве на своем веку владыка не встретит еще множество женщин, более красивых и более молодых? Разве не может он жениться еще множество раз? Поэтому довольно печалиться. Дни, как бы купленные за прошлые праведные заслуги⁷, владыка не должен проводить без наслаждений”.

Раджа сказал: «О министры! Выслушайте меня! Моя праведная супруга⁸, помощница в благочестии, сопричастная и моим заслугам, и моим прегрешениям, источник моего счастья в этом мире, дорога мне, как жизнь. Покуда она жива, пусть даже все равно что мертвая, я не волен в своей смерти, тем более – в своей жизни. Умру – она будет страдать. А что за любовь, если о другом забываешь? Что за сердечная близость, если не делишь и счастье, и горе? Что за супружество, если нет взаимной преданности? Могу ли я теперь заботиться о царстве? Могу ли желать другую женщину? Первый брак – это предначертание судьбы. Взять в жены еще одну женщину – значит потерять всякий стыд. Поэтому я твердо решил: ни на какой другой женщине не женюсь! И без моей жены мне не жить! Поистине:

В мыслях – только она, ведь ее красотой
взор не мог я насытить;
Упоенье святыми устами ее было мне благодатью;
Каждый день я восторженно ей говорил:
“Ты, как жизнь, дорога мне!” –
И теперь, если буду я жить без нее, то не подлость ли это?»

Увидев, что без царицы для раджи будет одно прибежище – смерть, министры подумали: “Спасение раджи – в спасении царицы. Если не спасем раджу, останемся без владыки. Поэтому надо напрячь все силы, чтобы спасти царицу”. Решив так, министры созвали лекарей, знатоков науки о ядах, и вновь начали исцелять царицу. Под воздействием мантр и прочих средств царица вдруг стала плясать, как одержимая, а из ее тела появилась женщина-нагини⁹ и сказала: «О раджа! Когда ты правил на этой земле, один низкий человек убил моего мужа-нага. Я, охваченная горем вдова, увидев того человека, хотела было ему отомстить, но потом подумала: “Мой муж был все равно что раджа, этот несчастный – ему неровня. Убить его – разве это месть? Поэтому я отомщу радже, заставив его страдать в разлуке с любимой”. И я укусила твою царицу».

Раджа сказал: “О нагини! В чем же моя вина?” Нагини сказала: “В том, что, когда ты правил на этой земле, мой безвинный муж был убит низким человеком”. Раджа сказал: “О нагини! Я же не знал об этом. Даже Яма прощает преступления, о которых человек не знает. Ты сама – верная и преданная жена. Поэтому прошу тебя, оставь мою милую!” Нагини сказала: “Я оставлю твою милую, если ты в обмен за ее жизнь отдашь свою”. Раджа сказал: “О радость! Вот моя жизнь!” – и с этими словами, горя воодушевлением¹⁰, схватил нож, поднес его к горлу, чтобы отрезать себе голову¹¹, и, ликуя, воскликнул: “Я выкуплю жизнь любимой своей любовью! Ведь и любовь покупают ценою жизни!”

Нагини сказала: “Раджа! Не убивай, не убивай себя! Оставлю я твою любимую, ибо ты выказал любовь, истинно достойную человека.

Царство обширное, и роскошь плоти,
И младость, и усладу царской власти
Единственной своей любимой ради
Ты, покидая, мудростью блистаешь.

Да будет у меня в другом рождении такая же любовь, как у вас! Во исполнение этого желания я должна умереть вслед за своим мужем”¹². И, сказав так, она оставила царицу.

Болезнь, причиненная ядом, прошла, и царица, словно луна, освобожденная от пелены облаков, стала еще прекрасней, чем прежде. Раджа, преодолев океан бед, преисполнился радостным воодушевлением и вместе с царицей многие годы наслаждался царством.

Стихи:

Она тонула, но потом восстала
Из океана горя, словно Лакшми¹³;
Уродство сбросив, красоту вернула –
Царю царица возвратила счастье.

На этом кончается рассказ о человеке преданном.

38

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ВЕРНОМ

Кто нежно чтит свою жену
и даже в увлечениях
Любовь и честь ее хранит,
тот верным называется.

Правил в стране Га́уда раджа по имени Лакшманасэна¹. У него была царица по имени Ратнапрабха², а кроме нее еще много других жен и наложниц. Среди них были женщины различных типов: женщины-лотосы, женщины-картины, женщины-лианы, женщины-слониhi и прочие³, все благородного происхождения и наделенные высокими достоинствами. Раджа Лакшманасена любил их, был с ними щедр, приятен и любезен, а жены и наложницы, искусные в науке любви, – то властные, то страстные, то грустные, то гневные, то строптивые, то кроткие или разлукой измученные⁴ – тонкими шутками, сладкими речами, изящными жестами, пылкими взглядами, жаркими объятиями, разнообразными любовными позами и нежными поцелуями возносили раджу на вершины блаженства. Но раджа, хоть и наслаждался этими юными женами и наложницами, всегда выказывал такую любовь и верность царице, что Ратнапрабха знала: лишь она – истинная возлюбленная Лакшманасены, а прочие женщины – не более чем прислужницы.

И вот однажды нарушился мир между раджей Лакшманасеной и владыкой Варанаси⁵ – они объявили друг другу войну. Владыка Варанаси имел мощную конницу и собирался начать боевые действия в сухой сезон, но раджа Лакшманасена в начале сезона дождей быстро собрал все свои корабли, чтобы вверх по течению Ганги двинуться на Варанаси и опередить противника. Ибо сказано:

Из двух примерно равных сил
та, что благоприятные
Время и место изберет,
та и сильней окажется.

Увидев, что раджа Лакшманасена собирается отплыть со своими кораблями, царица Ратнапрабха сказала ему: “О владыка! Ты – царь, и у тебя много возлюбленных, ты всюду будешь счастлив. А я – женщина, твоя жена, и ты – мое единственное прибежище. Если ты будешь на чужбине, как я проведу без тебя праздник Лакшми⁶, богини счастья? Поэтому возьми меня с собой в поход!” Раджа сказал: “О возлюбленная! Ты – единственная моя супруга, хозяйка моего дома. Все прочие женщины – лишь для мимолетных удовольствий, как цветы или бетель. Если я возьму тебя с собой, то что же будет с домом и с царством? Ты для меня и для моего царства – словно вторая Лакшми. Поэтому оставайся здесь под защитой моих министров. А я непременно вернусь к празднику Лакшми, и мы проведем его вместе”. Царица сказала: “О владыка! Если ты не сдержишь своего слова, я сожгу себя на погребальном костре”. Раджа сказал: “Я слово свое сдержу!”

Четыре рода войск⁷ были погружены на корабли, и флотилия раджи двинулась вверх по реке. Боевые знамена целовали ланиты луны, мощные весла со-

трясали обитель Вáруны⁸, грохот литавр⁹ наполнял страхом три мира: небесный, земной и подземный. Достигнув Варанаси, раджа Лакшманасена осадил с четырех сторон крепость тамошнего владыки и весь сезон дождей провел в ратных трудах. Упоенный стремлением к победе, он забыл о слове, данном царице.

Вечером, накануне праздника Лакшми, раджа увидел, как жители Варанаси и оборонявшие крепость солдаты, совершив положенные обряды в честь богини Лакшми, начали зажигать повсюду факелы и светильники. Раджа спросил у своих приближенных: “Неужели уже наступает праздник Лакшми? Если так, то, значит, я нарушил свое обещание и царица Ратнапрабха погибнет на погребальном костре. Что же мне делать? Ведь известно:

Если человек достойный
слово данное не держит,
Он достоинство теряет
и становится презренным.

Не сдержать слово – плохо, еще хуже – не сдержать слово и тем обречь на смерть жену. Надо посоветоваться с министрами”.

Раджа сказал: “О министры! Послушайте, что случилось. Как же мне теперь быть?” Министры сказали: “О владыка! Не нужно печалиться! Разве есть что-либо непосильное для царской власти? Если щедро заплатить гребцам, корабль этой же ночью будет в Лакшманáвати¹⁰ и слово владыки не будет нарушено. А мы останемся здесь и продолжим осаду вражеской крепости”.

Так и сделали: посадили на корабль тысячу молодых гребцов, сила которых была удвоена щедрой наградой, и в четвертую стражу той же ночи¹¹ раджа достиг Лакшманавати, предотвратив гибель своей любимой царицы, уже готовой взойти на погребальный костер. Царица, увидев раджу Лакшманасену, поняла: любовь выдержала испытание, надежда оправдалась – и это было торжество их супружеского счастья.

Стихи:

Если вовек над кротостью и добротой
не торжествует грубость,
Если первоначальное влечение сердец
не исчезает,
Если достоинство любви и в горестях,
и в счастье неизменно,
Супругам радостна любовь, а иначе она –
тюрьма Кандарпы.

На этом кончается рассказ о человеке верном.

39

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ОПЫТНОМ

Любви ценитель опытный
любезен разным женщинам.
“Своя”, “чужая”, “общая” –
вот женщин разновидности.

Бхарата говорит об этом так¹:

“Своя” – это своя жена,
в жизни и в смерти спутница:
Дарит она блаженство здесь,
а там на небеса ведет.

Но лишь свою жену любить
трудно любвеобильному;
Воистину, без жен чужих
нет в жизни наслаждения.

А “общей” женщиной зовут
гетеру; суть ее – корысть:
Она не гонит низкого
и не ценит достойного.

И еще:

Жен собственных не любят горожане,
Любить чужих – отнюдь не безопасно,
И в том двойная выгода гетерам:
Ведь вся их жизнь зависит от Кандарпы.

Столицей Бходжа-дэвы был город под названием Дхара. Там жили две гетеры. Одну звали Кэтаки², другую – Джатаки³. Одной давали за ночь наслаждений сто тысяч мер серебра, а другой – пять мер. Однажды, когда между ними по какой-то причине возникла ссора, Кэтаки сказала: “Ах ты низкая женщина! Получаешь свои пять мер – и довольна. А еще хочешь сравниться со мною!” Джатаки сказала: “Ах ты нечестивая! Ведь мы с тобою – словно сестры-близнецы: одного возраста и одних достоинств. Почему же это ты – благородная, а я – низкая? А дают нам сто тысяч мер серебра или пять мер – это зависит от наших возлюбленных. Разве дело во мне? Ну-ка скажи, какая между нами разница в красоте и молодости, в танцах и пении, в искусствах любви? Чем я хуже тебя?”

Чтобы разрешить этот спор, они пошли в царское собрание и с поклоном обратились к радже. Кэтаки сказала: “Владыка! Разве может вот эта, которой цена – пять мер серебра, сравниться со мною?” Джатаки сказала: “Владыка! Рассуди, чем я хуже ее? Не так молода? Не так красива? А то, что мне платят всего пять мер серебра, – так в этом виноваты возлюбленные и раджа”. Раджа сказал: “А в чем же вина раджи?” Джатаки сказала: “Почему на земле, которой он правит, равные достоинства приносят неравные плоды?”

Раджа, сравнив достоинства⁴, красоту, изысканность и молодость двух женщин, подумал: “Удивительно! Достоинствами они во всем равны друг другу, и возраста они одного – отчего же столь неравны плоды? Мне не под силу найти решение. Раджа Викрамадитья слывет опытным знатоком любви. Пусть обе они пойдут к нему, он разрешит их спор”. И раджа Бходжа-дэва послал этих двух женщин к радже Викрамадитье в сопровождении верных и непорочных слуг.

Раджа Викрамадитья, сравнив⁵ в “храме любви”⁶ достоинства, красоту и молодость двух гетер, сказал: “Очевидно, Кетаки выказывает разборчивость и труднодоступность, поэтому и получает сто тысяч мер серебра. А Джатаки по своей чрезмерной жадности готова достаться мужчине и за пять мер – так кто же ей даст сто тысяч или даже тысячу? Ведь сказано:

У женщин всех – один товар
на рынке сладострастия,
Но для ценителя любви
счастье – в труднодоступности”.

Джатаки сказала: “Владыка! Я не столь невежественна, я знаю тайные уловки любви. Поистине:

Где сводня не ведет речей лукавых,
Где каждый шаг не труден, а победа
Не равноценна обретенью клада,
Там от любви какое наслаждение?”

Раджа сказал: “Тогда, наверное, дело в том, что имена твоих возлюбленных становятся известны в городе”. Джатаки сказала: “Владыка! Хватит с меня того, что из-за своих дурных поступков в прошлых рождениях я теперь родилась гетерой, прибежищем для мучеников Смáры, сожительницей многих мужчин. Мужчины приходят ко мне, истерзанные стрелами Кама-дэвы, отчаянно отбросив стыд. Как можно разглашать их имена? Это было бы низостью с моей стороны”.

Раджа сказал: “Хорошо, я понял разницу между вами. Возвращайтесь по домам. Я напишу радже Бходжа-дэве о своем решении”. И, так же как они пришли к нему, он отправил двух гетер обратно в город Дхару. А сам подумал: “Увы! Трудно усмотреть разницу между ними. Трудно понять, почему, хоть равны они достоинствами, красотой и молодостью, вознаграждения их столь различны. Впрочем:

Иная внешностью своей чарует,
Иная – скрытой внутреннею сутью,
Но, как поэзия, лишь та прекрасна,
В которой хороши и суть, и внешность.

Значит, мне надо самому испытать их”.

И, сев на плечи веталям по имени Агни и Кокила⁷, Викрамадитья отправился в город Бходжа-дэвы. Там он сначала сравнил домашние обиходы двух гетер⁸. Одна ходила по дому в шелковых одеждах, другая – в хлопковых. Одна была украшена драгоценными камнями, другая – лишь золотом. У одной была золотая посуда, у другой – глиняная. Но в остальном все у них было одинаково. Увидев

это, раджа подумал: “Различия, зависящие от доходов, не говорят ни о достоинствах, ни о недостатках самого человека. А подмеченные мною различия зависят именно от доходов. Поэтому я должен установить личные достоинства самих гетер”.

Решив так, он принял облик⁹ искателя наслаждений¹⁰ и, дав сто тысяч мер серебра, пришел в дом Кетаки. Они наслаждались объятиями, и Викрамадитья, чувствуя ее взаимность, проникся любовью к гетере и прочитал про себя такие стихи:

“Нет, никогда супруг не испытает
За сотни раз псевдолюбви рутинной
Того, что блеском трепетного взора
Прекрасная в единый миг подарит”.

После этого Викрамадитья, изощренный во всех искусствах, притворился, что у него вдруг разболелась голова, и, застонав, упал на пол. Кетаки, увидев его в таком состоянии, взволнованно проговорила: “О горожанин¹¹, что с тобою?” Но Викрамадитья не приходил в себя. От состардания на глаза Кетаки навернулись слезы, лицо осунулось, и сама она в миг поникла. Лежавший на полу, якобы без сознания, Викрамадитья, краем глаза наблюдая за ней, подумал: “Поразительно!”

Гетера, чей закон – корысть
от мимолетной близости,
Словно любимая жена,
состраждет – ну не чудо ли!”

Затем, как бы придя в сознание, Викрамадитья сказал: “О горе! Не довелось мне, герою, умереть на поле битвы или у святых мест. Умираю в доме гетеры!” Кетаки сказала: “О возлюбленный! Нет ли лекарства от твоего недуга?” Викрамадитья сказал: “Дорогая! Лекарство есть, но тебе оно не по средствам!” Кетаки сказала: “Какое лекарство?” Викрамадитья сказал: “У меня уже бывала прежде эта страшная, смертельная боль в голове, и врачи снимали ее потогонным прогреванием из слоновьих жемчужин”¹². Кетаки сказала: “У меня есть слоновьи жемчужины”. Раджа сказал: “Но разве ты станешь губить на огне свои драгоценности ради спасения меня, чужестранца?” Кетаки сказала: “Ах, дорогой! Не говори так! Хоть и на миг, но я – твоя возлюбленная. Ради любви – и жизнь отдают. Так что значит богатство, если речь идет о спасении любимого!”

Она принесла зерна слоновьего жемчуга и нагрела их, словно плоды ююбы. Пропотев от пригоршни теплых жемчужин, Викрамадитья исцелился. А Кетаки, уже беспечальная и снова, как прежде, готовая к наслаждениям, почтила его бестелом и камфорой.

Раджа подумал:

“Печалью сердца моего себя она печалит,
А то, что радует меня, и ей приносит радость;
Готова с милым разделить и счастье, и несчастье;
Ее любовь – души чужой живое отраженье”.

На заре, увидев, что восточный край неба стал красным, Викрамадитья ушел, удовлетворенный любовью. И, проведя где-то день, в тот же вечер, дав пять мер серебра, пришел в дом Джатаки. Испытав ее объятия и увидев, что она бесчувственна, как бревно, и отдается ласкам без любви, раджа сдернул с ее шеи жемчужное ожерелье. Нить порвалась, и жемчужины рассыпались по постели. Увидев это, Джатаки забыла о любовных забавах и, отвернувшись от любовника, стала сосредоточенно собирать и считать жемчужины. Собрав все и нанизав их снова на нитку, она хотела было вновь предаваться наслаждению, но раджа уже ушел. Уходя, он подумал:

“Она свой тонкий вкус, прервав объятия, живо проявила,
А широту души – жемчужины внимательно считая;
Нежность ее видна в унылости всех поз и ласк любовных –
Увы, создал Творец гетеру эту с деревянным сердцем!

Джатаки – всего лишь своекорыстная гетера, а Кетаки – благородная женщина”.

Решив так, раджа Викрамадитья вернулся в свое царство, написал обо всем Бходжа-дэве и послал Кетаки тысячу мер слоновьего жемчуга.

А ныне

Поэзию, чья плоть – слова и смыслы,
И плоть пленительную женщин юных¹³,
И в чем доподлинная суть искусства –
Все знает раджа Шивасинха-дэва¹⁴.

На этом кончается рассказ о человеке опытном.

40

РАССКАЗ О РАСПУТНОМ ПЛУТЕ

Едва добьется женщины –
и тут же пресыщается:
Нет у распутного любви,
и нет любви к распутному.
На миг уловкой хитрою
распутным обольщенная,
С ним может женщина сойтись,
но нет к нему доверия.
У шлюхи, у предателя,
у деспота и у плута
Любовь подобна молнии:
вспыхнет – и тут же нет ее.

Был некогда город по имени Паталипúтра¹. Там жил раджпут по имени Кхадгасáрвасва². Однажды он шел со своей молодой женой из дома ее родителей в собственный дом, и по пути, на пустынной дороге, их увидел плут Шашидэва. Этот распутник возжелал жену раджпута. Вернувшись домой, он сказал своему

закадычному другу Муладэве: “Друг Муладэва! Сегодня я увидел жену раджпута, шедшую за своим мужем: усталая от долгого пути, она ступала, словно охмевший слон³, и лицо ее в капельках пота было подобно полной луне, украшенной жемчугами. Поистине:

Тело, чистое золото, утомлено ношей прелести юной;
Будто царственный слон, мимо взоров моих величаво ступая,
Ланеокая глянет – и, словно волна, стрелы Смары нахлынут;
Это – амрита, это – напиток богов,
но вослед – яд смертельный⁴.

С того мгновения, как я ее увидел, мое сердце жаждет встречи с нею. Ты изощрен во всех искусствах – скажи, есть ли способ устроить такую встречу. Если нет, то я, истерзанный стрелами Кандарпы, расстанусь с жизнью, и ты увидишь гибель друга”.

Так говорят:

За женщинами вновь и вновь
распутник устремляется,
Но даже тысячью побед
он страсть не может утолить.

Муладэва сказал: “Друг! Не горюй! Мы найдем способ устроить вам встречу. Скажи, знаешь ли ты, по какой дороге направятся раджпут и его жена?” Шашидэва сказал: “Знаю, я спросил их об этом”. Муладэва сказал: “Тогда ты поистине прозорлив. А теперь поспеши. Пройди вперед по той же дороге, в каком-нибудь безлюдном месте раскинь палатку, нарядись женщиной и сиди в той палатке. А я тоже пойду с тобой”.

Шашидэва так и сделал, а Муладэва стал неподалеку в тени баньяна, опутив лицо в притворной скорби. Через некоторое время к тому месту приблизился раджпут со своей женой: он шел медленно, чтобы не слишком утомить и так уже уставшую жену. Они присели отдохнуть в тени баньяна, и раджпут, увидев опечаленного Муладэву, обратился к нему с вопросом.

Раджпут сказал: “О почтенный! Почему у тебя такой печальный вид?” Муладэва сказал: “О раджпут! Неловко рассказывать о моей беде столь уважаемому человеку. Но, с другой стороны, если не расскажу, то как выпутаюсь из беды? Ведь именно благородные люди помогают тем, кто попал в беду. Поистине, только благородный человек может помочь другому”. Раджпут сказал: “Какая помощь тебе нужна?” Муладэва сказал: “Видишь вон ту палатку?” Раджпут сказал: “Вижу – а что в ней?”

Муладэва, изобразив на лице смущение, проговорил: “О лучший из сострадательных! Выслушай, что со мной произошло. Моей беременной жене подошло время рожать, а дома – ни одной родственницы. Я подумал: роды – это такое дело, в котором нужна помощь женщины, и решил отвести жену в ее отчий дом: пусть рождает там, под присмотром родной матери. И пошли мы с ней к дому ее родителей. Но злая судьба распорядилась так, что по дороге у жены начались родовые схватки, – и вот она там, в палатке...” – с этими словами, рыдая, он упал на землю.

Увидев его в таком состоянии, раджпут проникся состраданием и сказал: “О почтенный! Не бойся! Моя жена пойдет к твоей и поможет. Женщины – они знают, как надо принимать роды”. Муладэва сказал: “Пусть будет так!”

Следуя приказу мужа, жена раджпута вошла в палатку. Притаившийся там плут заключил женщину в крепкие объятия – и она была уже готова к наслаждению. Ибо сказано:

Всечасно хочет женщина
соития с мужчиною,
Но по заклятью Гаури
мужского ждет желания.

И еще:

Мужчина, страстью одержим,
вспыхнет – и успокоится,
Но женщинам покоя нет,
и страсть у них – на восьмерых.

А Муладэва стал рассказывать раджпуту забавные истории и читать ему стихи, исполненные “шрінгара-ра́са”, например:

“Жаром лицо увлажнено, груди высокие прижаты,
Стенанья нежные звучат, и прочь отброшена стыдливость;
На бедрах поясок звенит, глаза ее полуприкрыты –
О Мадана, двум молодым да будут радостны объятия!”

Внимая стихам, раджпут не слышал звона браслетов, доносившегося из палатки. А у Шашидэвы эти стихи удвоили силу страсти. Когда он полностью утолил свое желание и оставил жену раджпута, словно отслужившую свое гирлянду цветов, она, поправив волосы и одевшись, вышла из палатки и подумала: “Ну и хитры же эти два плута!” При этом она улыбнулась. Тогда ее муж-раджпут обратился к ней с вопросом. Раджпут сказал: “Дорогая, скажи, кто родился – мальчик или девочка?” Жена раджпута, смущенно улыбаясь, опустила лицо. Муладэва сказал: “О раджпут! Надо ли спрашивать? По ее смущенной улыбке видно, что родился мальчик”⁵.

Поистине:

В хитрых проделках изощрен,
над всеми потешается –
Нет у распутного плута
в душе стыда ни капельки.

Затем все они разошлись восвояси.

Стихи:

Посредницу не посылал, не соблазнял замысловатой лестью,
Ей, воплощению любви и красоты, не жертвовал он злато;
Грудей высоких бременем утомлена и долгою дорогой,
Жена чужая к ловкому плуту будто сама пришла в объятия.

На этом кончается рассказ о распутном плуте.

41

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ БЕЗРАССУДНОМ

Даже достойный человек,
герой, мудрец, ученый ли,
Рассудок свой не сохранит,
коль подчинится женщине.

Есть на берегу Бхагиратхи город под названием Каньяку́бджа¹. Там некогда правил раджа по имени Джаячándра², владыка Варанаси. Распространив свою власть на все стороны света и собирая дань вплоть до берегов океана³, он, нежно любя свою царицу Шубхадэви⁴ и покорствуя ее любви, предаваясь любовным усладам, вкушал наслаждение царством.

Так сказано:

Мужчины ум до той поры
идет стезею разума,
Пока в него не целятся
взорами ланеокые.
Даже мудрец, наук знаток,
отбросивший желания,
Задетый взором женских глаз,
рабом любви становится.

Однажды владыка яванов по имени Сахавадíна⁵, придя от Йогинипу́ры с четырьмя родами войск, напал на Джаячандру. Снова и снова вступали две армии в жестокую битву, пуская в пляс обезглавленные трупы, а также бху́тов и ветáл. Снова и снова владыка яванов терпел поражение и обращался в бегство. Джаячандра возгордился своими победами, а владыка яванов, униженный поражениями, затаил к нему страшную ненависть.

И вот владыка яванов подумал: “Этого раджу Джаячандру в битвах силой не одолеть. Значит, надо придумать что-то другое. Ведь сказано:

Даже разбитый в битве царь,
верных людей используя,
Способен силу подорвать
противника могучего.

Прежде всего я должен добыть сведения о силе противника, потому что

Царю, чтобы успеть в делах,
осведомленным надо быть,
А неосведомленному
успеха не видать вовек.

Следует узнать, кто обладает властью и влиянием в царстве Джаячандры. Потому что бессмысленно иметь дело с теми, у кого нет влияния”.

Так поразмыслив, владыка яванов послал в царство Джаячандры соглядатая, и тот возвратился с донесением. Соглядатай сказал: “О владыка яванов! В насто-

ящее время у раджи Джаячандры – могучая армия, богатая казна, острый ум, преданные министры и подданные”. Владыка яванов сказал: “Кто обладает наибольшим влиянием в царстве?” Соглядатай сказал: “Главный министр Видьядхара⁶ и царица Шубхадэви”. Владыка яванов сказал: “Прислушивается ли раджа к словам царицы?” Соглядатай сказал: “Прислушивается! Он делает все, как она скажет, и никогда не поступает наперекор”. Владыка яванов сказал: “Раз он во власти своей жены, то, значит, он уже в моих руках. Куда ему, несчастному, деться? Надо лишь подчинить моей воле эту женщину, а сделать это совсем нетрудно. Ведь известно:

Стремительностью и непостоянством
Реки и женщины друг с другом схожи;
Как ни старайся, ввысь их не направить,
А низкое легко их привлекает.

Известно также:

Умелая в искусстве обольщенья,
Соблазнов и страстей она обитель;
Уму чужому женщина подвластна –
Ее легко подбить на что угодно.

И еще:

Чудесные диковинки,
наряды, украшения,
А также фрукты и цветы –
большой соблазн для женщины.

Правда, есть еще министр Видьядхара, который также обладает властью и влиянием. Это, пожалуй, усложняет дело. Но все-таки попробую. Не следует отказываться от усилий, даже если знаешь, что цель недостижима. Лишь бы Создатель не оставил меня и был ко мне милостив! Поистине:

Политик – от Создателя,
игрок азартный – от костей,
А жены – от мужей своих
ждут милости и верности”.

После этого он призвал брахмана (ибо брахманы всюду имеют доступ) по имени Чатурбхуджа⁷, знатока четырех Вед, искусного во всех языках, и приказал ему: “Чатурбхуджа! Возьми десять лакхов⁸ и пойдешь в город Каньякубджу. Там с помощью этих денег и собственной хитрости подчини моей воле царицу Шубхадэви. Сделаешь это – я тебя щедро вознагражу”. Чатурбхуджа сказал: “Как прикажет владыка, так я и сделаю. Величие и доблесть владыки – залог успеха. Но как доставить туда такую огромную сумму денег?” Владыка яванов сказал: “Десять купцов, взяв товаров на один лакх каждый, отправятся в Каньякубджу. Они останутся там якобы по своим торговым делам и будут следовать твоим указаниям. А ты прикинься нищенствующим брахманом, проникни во дворец раджи – и выполни мой приказ”.

Вскоре, завершив все необходимые приготовления, брахман направился в город Каньякубджу и представился там радже Джаячандре. Благодаря многооб-

разным познаниям он стал своим человеком при дворе: чтецом Вед во время царских богослужений. Через некоторый срок он был представлен и царице. Прельщенная его учтивыми речами, она расспрашивала его о разных предметах. И он каждый день беседовал с нею.

Когда, спустя какое-то время, брахман вполне заручился доверием царицы, то, улучив момент, он однажды сказал ей: «Владычица! На всей земле лишь ты одна благословенна: тебя восхваляет владыка яванов Сахавадина!» Царица сказала: «Ах! Откуда владыка яванов знает обо мне?» Брахман сказал: «Владычица! Он знает и о тебе, и о твоей изысканности. Я мог бы и еще кое-что добавить, но боюсь». Царица сказала: «Не бойся! Скажи, в чем дело». Убедившись, что она действительно хочет выслушать его слова, брахман сказал: «Владычица! Однажды владыка яванов приобрел великолепный перстень, украшенный драгоценными камнями. И, приобретя его, зарыдал: «Увы! Создатель дал мне этот перстень, но не дал возлюбленной, достойной подобного украшения. Такая возлюбленная дана Джаячандре. О, велики же должны быть его добродетели!» Если владычица не прогневается, я подарю ей этот перстень».

Царица сказала: «А какова цель этого подарка?» Брахман сказал: «Цель лишь в том, чтобы достойное соединилось с достойным. Ибо этот перстень достоин только пальца владычицы». Сказав так, он вручил ей перстень. Увидев, сколь обрадовалась перстню царица, обычно сдержанная в своих чувствах, брахман подумал: «Ага! Я добился своего! Мои усилия приносят плоды!»

После этого он снова и снова делал ей подарки, и, когда ее благосклонность к нему еще более возросла, брахман обратился к царице с такими словами: «Владычица! Ты – главная жена раджи, ты – его любовь. Однако ни с твоим отцом, ни с твоими братьями никто в царстве не считается. Видьядхара единолично обладает всей полнотой власти и распоряжается царской казной. Что толку в твоём высоком положении?» Царица сказала: «А что же мне делать?» Брахман сказал: «Раджа – в твоей власти, значит, ты можешь сделать все, что угодно. Вот послушай, что тебе следует предпринять. Назначь повсюду сборщиками налогов верных тебе людей, родственников отца, и обещай радже удвоить сумму налоговых сборов. Получив из трех-четырех мест удвоенные сборы, раджа поверит тебе. А деньги на это дам я. По милости владыки яванов за деньгами дело не станет. В результате раджа, радуясь увеличению доходов, будет думать, что Видьядхара его обкрадывал, отстранит министра от власти и во всем царстве власть будет принадлежать только тебе. Ведь все раджи очень любят богатства и министров ценят постольку, поскольку те увеличивают казну. Когда же царство будет у тебя в руках, ты легко сможешь делать все, что сочтешь нужным».

Царица сделала все, как советовал брахман; все получилось в точности так, как он предсказал, и она стала полностью на него полагаться. Царские шурины и другие приспешники царицы начали заправлять в государстве. Министр Видьядхара совсем потерял доверие раджи. А сама царица под влиянием брахмана прониклась любовью к владыке яванов.

Узнав от гонца, присланного брахманом, о таком положении дел, владыка яванов со всем своим войском подступил к границам царства Джаячандры. Посе-

яно было семя большой беды. Видьядхара, хоть и знал об этом, радже не докладывал: если бы и доложил, раджа бы ему не поверил.

Владыка же яванов, чтобы *испытать* деяния брахмана Чатурбхуджи, послал в Каньякубджу верного своего приближенного, явана по имени Алапа-сенавара⁹. Тот вырядился нищим и выступал на городском базаре с дрессированным бараном. Министр Видьядхара, возвращаясь из царского дворца, увидел этого человека и подумал: “Этот явана с широким лбом, красными уголками глаз, большими руками и другими признаками выдающегося человека¹⁰ – никакой не нищий. Надо пригласить его к себе домой – будто бы хочу посмотреть на фокусы его барана – и установить, кто он такой на самом деле”.

Так он и сделал и наедине учинил нищему допрос. Видьядхара сказал: “О явана, кто ты?”. Явана сказал: “Я – нищий”. Видьядхара сказал: “Не говори так! Поведай мне правду и не бойся. Когда встречаются благородные люди, им нечего страшиться друг друга. К тому же нет смысла говорить мне неправду. Я знаю: ты – Алапа-сенавара”. Явана сказал: “Откуда ты меня знаешь?” Министр Видьядхара показал ему разрисованный холст: “О явана, посмотри! Здесь изображены все министры и советники твоего владыки. Вот, взгляни и на себя самого”.

Увидев это и не зная, что ответить, явана в удивлении воскликнул: “О раджа среди министров! Хвала тебе! Ты поистине прозорлив! И тем не менее твой господин раджа Джаячандра губит свое царство”. Видьядхара сказал: “Он меня не слушает”. Явана сказал: “Значит, он глуп”. Видьядхара сказал: “Нет, он обладает всеми достоинствами владыки, но подвластен женщине и поэтому введен в заблуждение”. Явана сказал: “Тогда он тем более глуп. Если господин преисполнен недоверия, что остается делать министру? Ведь сказано:

Когда, коварством окружен,
веру в людей теряет царь,
То в самых преданных речах
ему измена чудится.

Если ты согласишься, я приведу тебя к владыке яванов. И это царство будет отдано тебе”.

Видьядхара, закрыв уши руками¹¹, воскликнул: “Избави боже! Друг, не говори мне больше такого! Те, кто желают себе благо в ином мире, не служат противнику своего господина и не покидают его в беде, а скорее жертвуют собственной жизнью”. Явана сказал: “О раджа среди министров! Зная, что я служу у врага, ты не причиняешь мне никакого зла. Как отплатить мне тебе за твою доброту?” Видьядхара сказал: “Причинив тебе зло, какую пользу принес бы я Джаячандре? Не будет тебе от меня никакого зла. А отплатить за мою доброту ты можешь вот как. Когда начнется штурм города, я встану у южных ворот. У меня есть пятьсот преданных мне всадников. Вместе с ними я вступлю в бой, чтобы доказать мою преданность отвернувшемуся от меня господину. И если там моим противником будет сам султан¹², то благодаря его величию и я обрету великую воинскую славу”.

Согласившись выполнить эту просьбу, советник владыки яванов ушел, а ми-

нистр Видьядхара ради продолжения своего рода отослал сына прочь из города. Когда же пришло время штурма, он, сопровождаемый пятьюстами верными ему всадниками, в полном вооружении, с мечом в руках, украсил собою южные ворота города. Увидев впереди вражеское войско с султаном во главе, он, зримый божественным солнцем¹³, бросился в ряды врагов и обрушил на них страшные удары своего меча. Сразив множество вражеских воинов и покинув свое истерзанное стрелами тело, ставшее похожим на расцветшее дерево киншука¹⁴, министр Видьядхара пронзил сферу солнца¹⁵. И неприятельское войско поклонилось его крови.

Султан взял город, подчинил себе все царство, захватил казну и вознаградил своих воинов. Раджу Джаячандру не нашли. Куда он делся, что с ним стало и не убил ли его кто-нибудь – так и осталось неизвестным¹⁶. Царицу Шубхадэви привели к султану, и он ее спросил: “Что же ты за жена Джаячандре?” Она сказала: “Жена законная и любимая. Но теперь, узнав о твоей любви ко мне, я – твоя жена”. Тогда султан сказал: “Ах ты нечестивая! Предательница своего владыки! Ты была его законной и любимой женой, но не принесла ему счастья. Разве можешь ты быть моею?” И, разрубив ее тело на куски, он разбросал их по сторонам света. И прочитал такие стихи:

“Для счастья женщина дана,
любовь – дело достойное,
Но уготован ад тому,
кто станет женщине рабом”.

На этом кончается рассказ о человеке безрассудном.

И вот рассказы о мокше.

Одни говорят, что мокша
есть бесконечное счастье.
Другие же утверждают:
мокша – отсутствие горя.
Смерть в священном Варана́си,
постижение А́тмана,
Бха́кти Господу Вы́сшему –
вот к мокше пути верные.

Но некоторые говорят, что познание истины – вот подлинная суть мокши, а смерть в Каши, бхакти к Шиве и прочее – это именно лишь пути и средства познания истины. Только познанием истины достигается мокша. Поэтому далее идут рассказы о тех, кто познал истину. Есть три вида таких людей:

Мокша едина, говорят,
но к ней по-разному идут.
Людей, к мокше стремящихся,
три вида различаются.

А именно: человек упорный, человек свободный и человек совершенный. Сначала речь пойдет о человеке упорном.

42

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ УПОРНОМ

Тот, кто желания отверг
и, следуя наставнику,
Упорно к истине идет,
упорным называется.

Был в Двараке¹ брахман по имени Шуддхашая². У него родился сын по имени Вивека-шарма³, который – в силу памяти о прежних рождениях – с самого детства сознавал бренность жизни в сансаре. Ибо сказано:

Орленок сразу мясо ест,
траву жует олений сын,
Рожденья помня прежние,
ребенок молоко сосет.

Детство он провел, изучая науки. Когда же стал юношей, то, не испытывая привязанности к миру и взыскуя истины, обратился с просьбой к отцу.

Сын сказал: “Отец! Я стремлюсь познать истину и поэтому хочу стать учеником человека, который ее познал. Ведь без благодатной помощи учителя знание истины обрести невозможно. Ты – мой отец, ты познал истину и постиг шастры, поэтому я хочу быть твоим учеником. Ибо:

Если знание – в доме родном,
то зачем уходить на чужбину?
Если можно плоды подобрать,
кто на дерево будет взбираться?”

Отец сказал: “Сын! Ты еще юноша, так наслаждайся юностью. Сначала стань домохозяином, а уж потом отрешайся от мира⁴. Когда залезают на дерево, разве начинают с вершины?”

Сын сказал: “Отец! Кто может мне обещать, что я проживу так долго? Причудлива и непредсказуема природа мира сего. Если сына терзает болезнь, то даже любящий отец не может разделить его боль. Если любимую жену забирают посланцы Ямы, то муж, сколь бы ни был он силен, не может ее спасти. Мать не знает желаний сына, рожденного из ее собственной утробы. Куда же дальше – даже своему телу, когда оно поражено недугом, человек не хозяин. И вот, убедившись в том, что люди не принадлежат ни друг другу, ни самим себе⁵, мой разум не прельщается мирской жизнью. Я хочу достичь высшей цели человека.

Ни артха, ни кама не могут быть подлинной целью человеческой жизни. Богатство не приносит счастья, потому что и у богатого, и у бедняка счастьем сопутствует несчастье. Богатством не спасти свою жизнь, потому что даже богачи умирают. Богатство не дает удовлетворения, потому что богач всегда хочет иметь еще больше – а чем больше он имеет, тем ненасытней становится. Чувственные улады, сколь бы долго человек им не предавался, также никогда не дают ему полного удовлетворения. Что касается дхармы, то и она в силу недолговечности ее плодов есть лишь видимость цели для человека. Ведь жизни на не-

Отец сказал: «Прекрасно, сын мой, прекрасно! Ты правильно понял: нет прелести в этом мире. И если ты стремишься к мокше, я расскажу тебе о средствах достичь ее. Но одного лишь знания средств недостаточно. Не то бы я сам уже достиг мокши. Так сказано:

Вот слова шрути: “Атмана следует видеть, слышать, познавать, лицезреть духовно”⁶ – то есть его следует постигать. После этого вот что говорится о средствах постижения Атмана:

Смысл этих слов такой⁷. Атмана в реченьях *Вед* следует слышать, то есть воспринимать слухом, и познавать в рассуждениях. Это значит: то, что воспринимается посредством речений *Вед*, следует удостоверить рассуждениями по правилам логического вывода и таким образом познавать, то есть знать.

[illegible]

Снова и снова размышляй о природе Атмана. Когда в размышлениях об Атмане твой разум, отвернувшись от объектов чувств, придет к невозмутимости, тогда ты постигнешь Атмана, и это – средство к достижению мукти. Вот что говорится в упанишаде:

Трудно разуму отрешиться от объектов чувств. Но когда это происходит, то

легким становится путь к мукти. Поистине:

Если жажда ¹¹ ,	алчно пасть отворя,	не сожрет, как тигрица,
Если Кама	взорами чаровниц,	словно вор, не поранит,
Если мраком	заблуждений души	свет не будет окутан,
То до мукти –	день единый пути	для того, кто решился.

Итак, следуя йогической дисциплине во всех ее восьми составляющих¹², которые суть: самообладание, обуздание разума, телесные позы, управление дыханием, отрешение от объектов чувств, размышление, сосредоточение и самадхи, – упорно стремись к постижению Атмана».

Сын сказал: “С благодатной помощью гуру отныне я буду упорно стремиться к этому”. Отец сказал: “Значит, ты достигнешь цели, ибо сказано:

Упорством преодолевают океан, слонов смиряют диких,
И постигают суть наук, и на канат натянутый избегают.
Йогическим трудом все чувства подчинив и победив стихии,
Трудноузримую цель высшую узреть упорные способны”.

На этом кончается рассказ о человеке упорном¹³.

43

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СВОБОДНОМ

Тот, кто пороки все отмел¹
и все обрел достоинства,
И все объекты чувств отверг,
свободным называется.

Был в Варанаси аскет по имени Вáмана². Он изучил ведáнту, и, преданно следуя наставлениям гуру, усердно занимался йогой, так что постепенно овладел своим дыханием и отрешился от всех мирских страстей: одинаково взирал и на друзей, и на врагов, обретениям не радовался, о потерях не печалился, счастья не жаждал, в несчастье не горевал.

Узнав, что Вáмана достиг такого состояния, преодолел все чувства и страсти, Бхагава́н На́раяна был чрезвычайно доволен и обратился к нему со словами похвалы. Вáмана же, услышав наяву голос Нараяны, возликовал и захотел большего: лицезреть Нараяну.

Вáмана сказал: “О Бхагаван Нараяна! О всевидящий, всеведущий, вездесущий! Из любви к Твоему бхакту ты дал услышать мне Твой голос – так дай же мне и узреть тебя!” Шри Бхагаван сказал: “О мудрый Вáмана! Я дам тебе узреть меня, но лишь в будущем твоём рождении, когда твоё сознание полностью отрешится от объектов чувств”. Аскет сказал: “О Бхагаван! Разве я уже не вполне очистил себя, отбросив три желания³? Разве еще осталась во мне привязанность к объектам чувств?” Шри Бхагаван сказал: “О сын мой! Чувствам доверять нельзя: они могут вновь возбудиться, если соблазн окажется достаточно близок. Сейчас есть лишь один подвижник, чье сердце не возбуждается даже вблизи соблазна. Это Кришна-чайта́нья⁴, который живет в лесу Да́ндака⁵. Он уже в этом рож-

дении узрит меня и обретет мокшу. Когда ты станешь подобен ему, тогда и ты узришь меня”.

Аскет подумал: “Неужели есть такой человек, который отрешился от желаний еще больше, чем я? Если он в самом деле существует, я должен его увидеть!” – и отправился в лес Дандака.

Там, неподалеку от города, в уединенном святилище Шивы, не тревожимом даже комарами, парамахамса⁶ Кришна-чайтанья пребывал в состоянии самадхи. Он жил только тем, что приносили в святилище богомольцы, а сам никогда не ходил в город за подаванием. Увидев его, Вамана не поверил, что этот подвижник более, чем он, Вамана, отрешился от желаний. Оставшись вблизи святилища, Вамана подумал: “Интересно, сколь велика его отрешенность? Истинную природу человека можно узнать лишь длительным наблюдением. Поэтому подожду и посмотрю”.

И вот однажды, в ночь праздника Лакшми⁷, раджа соседнего города, сойдясь с какой-то женщиной, забыл свою супругу-царицу. Царица же была женщина страстная и необузданная. пылая гневом, она сказала своей наперснице: “Дорогая подруга! Выслушай меня! Раджа, мой владыка, занят лишь своими любовными страстями, а о чужих – и знать не хочет. Ушел к другой, а меня обездолил. Если в эту ночь праздника Лакшми я не наслажусь объятиями мужчины, то что толку в моей юности, что толку в моей жизни?!”

Наперсница сказала: “Госпожа! Твое желание не было известно мне днем. Поэтому я никого к тебе не пригласила. Теперь уже ночь, время свиданий, разве удастся найти кого-нибудь, кто был бы один? А ведь пригласить мужчину на любовную встречу можно лишь в доверительном разговоре наедине. Да куда же я сейчас пойду? Если женщина выходит ночью одна из дома – это у всех вызывает подозрение. К тому же ночью трудно оценить достоинства мужчины – а что за радость попасть в объятия недостойного и низкого человека? Нет, я ничего не могу поделать. Я знаю, правда, одного молодого мужчину, наделенного всеми признаками благородства и живущего в уединении, но он – саньяси”.

Царица сказала: “Ах, где он?” Наперсница сказала: “В святилище Шивы”. Царица сказала: “Идем скорее туда!” Наперсница сказала: “Идти туда бесполезно. Этот юноша победил все свои чувства. Нам не обратить его в веру любви”. Царица сказала: “Ах, если он молод, разве он может быть чужд любви?! Поистине:

Я, кроме Шивы, никого не знаю,
Кто победить способен Кама-дэву⁸,
Но даже Шива стал отцом Ганэши,
Отдав супруге тела половину”⁹.

Наперсница сказала: “Госпожа! Ты верно говоришь: воистину могуч Кама-дэва! Кто может отвергнуть красавицу, пришедшую ночью на тайное свидание?! Идем скорее туда! Однако я заметила, что этот юный саньяси – человек хоть и мудрый, но совершенно неимущий. Все его состояние – кусок ткани, которым он прикрывает свою наготу. Поэтому нам следует прихватить для него какие-нибудь ценные подарки. Ведь у бедных одно желание – разбогатеть”.

Царица сказала: “Так мы и сделаем!” Они взяли много золота и драгоценных камней, а также вещи, равно пригодные и для любовных забав, и для поклонения Шиве: цветы, кусочки сандалового дерева, листья бетеля, – и, сделав вид, что они идут совершать пуджу Шиве, наперсница повела царицу, жаждавшую объятий, в лес Дандака.

Там, в святилище Шивы, они увидели юного и красивого аскета Кришначайтанью, пребывавшего в одиночестве. Царица приблизилась к нему под предлогом совершения пуджи и сладострастными телодвижениями пыталась привлечь к себе его внимание. Но

Нежным звоном роскошных браслетов ножных, и походкой игривой,
И движениями рук, пряди черных волос поправляющих ловко,
И улыбками томных, таинственных глаз молодой чаровницы
Побуждаемый, Мадана не одолел душу анахорета.

Наперсница сказала: “Твои чары на него не действуют. Что же делать? Не поговорить ли мне с ним без обиняков?” Царица сказала: “Поговори!” Наперсница сказала: “О саньяси! Почему ты не привечаешь эту молодую женщину, пришедшую к тебе в твоё уединение? В таких делах самое большое, что может сделать женщина, это показать своё расположение. Все дальнейшее зависит от мужчины – от того, насколько он искусен в любви”. Сказав так, наперсница царицы разложила золото и драгоценные камни перед саньяси, а сама вышла из обители бога, оставив саньяси наедине с царицей.

Но вскоре она поняла, что сердце отшельника по-прежнему невозмутимо. Тогда, снова войдя в обитель бога, наперсница сказала: “О мужчина! Если в твоём сердце нет любовной страсти, то прояви хотя бы сострадание к женщине! Мужчима Кандарпой, она пришла искать у тебя прибежище – почему же ты пренебрегаешь ею?”

Отшельник сказал: “О сладкоречивая женщина! Что ты хочешь от меня? Зачем ты пришла ко мне – к тому, чье сердце твердо, как дерево или камень? Если ты охвачена любовной страстью, обратись к какому-нибудь другому мужчине и с ним удовлетвори свои желания. И заberi свои драгоценности. Я – отшельник. К чему мне драгоценности? К чему женщины? Ведь известно:

Если аскет, отринув мир,
к богатству тягу ощутит,
Значит, аскезу он отверг,
в трясине жажды тонущий.
Богатство – словно ком земли,
женщины – словно матери,
А все живущие – друзья,
вот мудрость наивысшая”.

Аскет Вамана, наблюдавший все это, был очень удивлен и подумал:

“Прекрасную, искусную в забавах,
Пленительную, как богиня Лакшми,
Пришедшую к нему в уединенье
Зачем не оценил аскет премудрый?

Она сама к нему пришла –
он ланеокую отверг,
Но счастье столь великое
и есть аскезы лучший плод.

Раз так – я сам подойду к этой женщине!” Но не успел Вамана сделать и шага, как раздался голос Бхагавана Нараяны. Шри Бхагаван сказал: “О Вамана! Говорил же я тебе: чувствам доверять нельзя!..”

Услышав это, Вамана устыдился и подумал: “Путь познания¹⁰ ведет к мокше только в том случае, если отброшена жажда желаний. И знание, и прочие заслуги сами по себе бесплодны. Истинна лишь стезя аскета, полностью отвергнувшего все соблазны мира. Верно сказано:

Покуда страсть к вещам¹¹ и суетность еще ютятся в сердце,
Покуда дух подвержен страху стрел цветочных Кама-дэвы,
Покуда нет со всеми истинной и бескорыстной дружбы,
До той поры душа, таящая глубины, несвободна”.

На этом кончается рассказ о человеке свободном.

44

РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СОВЕРШЕННОМ

Соблазны мира он отверг
душой самодостаточной,
Бога не просит ни о чем –
вот совершенный человек¹.

Были некогда в Удджаини три принца, три единоутробных брата, которых звали Бхартрихари, Ша́ка и Викрамадítья. Самый старший из них, принц Бхартрихари, благодаря праведным заслугам в прежних рождениях был беспорочен, чист, умиротворен, сострадателен и свободен от мирских желаний. Со временем, когда его отец ушел из жизни, министры упросили Бхартрихари стать раджей, хотя сам он вовсе не стремился царствовать. Он согласился с тем, что, рожденный в царском роде и старший среди своих братьев, именно он должен был принять царство, – и стал раджей ради дхармы, но без желания.

Взойдя на престол, он обратился к министрам: “О министры! Слушайте! Царю следует наслаждаться царской властью. Но наслаждение лишь тогда наслаждение, когда испытываешь то, что прежде не испытывал. Поэтому не доставляйте мне уже изведанных мною наслаждений!”

Министры последовали его приказу, и раджа Бхартрихари, искусный в науке управления, – давая отпор врагам, вразумляя неразумных и заботясь о подданных, – провел год в наслаждении царством.

Когда же истек год, министры сказали: “Владыка! В течение этого года ты изведal все дозволенные царские наслаждения. Впредь будет лишь то же самое. Доставлять уже изведенные наслаждения ты запретил. Но неизведанных – не осталось. Поэтому укажи нам, как следует впредь доставлять тебе наслаждение царской властью”.

Раджа сказал: “Если мне осталось наслаждаться лишь тем, чем я уже наслаждался, то это – дурная бесконечность. В наслаждениях человек никогда не достигнет предела. Давно сказано:

Кто прожил хоть единый год,
 сполна желанья ублажив,
Тот *все это*² уже видал:
 мир вечно повторяется.

И еще:

Кто, наслаждаясь, от услад
 душой не отвращается,
Тот от жажды губительной
 до смерти не избавится”.

Затем этот раджа, полностью отрешенный, отрекшись и от царства, и от царских услад, сделав раджей своего брата Шаку, отправился в священную рощу³ и предался там подвижничеству. Постоянно сидя в позе лотоса, погрузив разум в сушумну⁴, разорвав шесть кругов тела⁵ и, словно дитя в утробе, не ведая внешнего мира, он пребывал в самадхи, испытывая высшую радость общения с Параматманом.

Однажды, по какой-то причине прервав самадхи и увидев, что его рубище, сделанное из коры, прохудилось, он принялся зашивать его с помощью бамбуковой иглки. Увидев, что Бхартрихари прервал аскезу и пришел в сознание, Бхагаван Нараяна, подойдя к дверям хижины, которую своим присутствием украшал подвижник, обратился к нему.

Шри Бхагаван сказал: “О Бхартрихари! Ты – мой бхакт. Тобою я доволен. Поэтому выбирай дар!”

Раджа сказал:

“Ни океанами обласканной земли, ни жизни бесконечной,
Ни неба, ни небесных жен, ни власти я над миром не желаю;
О чем просить, когда желаний нет? Тем, кто не просит, дар не нужен.
Владыка мира! Если хочешь ты дарить, дари тому, кто просит”.

Шри Бхагаван сказал: “Сын мой Бхартрихари! Поистине, у тебя нет желаний. Но ведь я, владыка трех миров, дарю людям желаемое, и поэтому, чтобы поддержать мою страсть к дарению, ты должен все же попросить у меня хоть что-нибудь”. Раджа сказал: “Повеление владыки нельзя не исполнить. И вот моя просьба: сейчас я хочу зашить свое рубище – так пусть нитка быстро проденется в ушко иглки!” Шри Бхагаван сказал⁶: “Прекрасно, сын мой, прекрасно! О герой, победитель жажды! Ныне приди и соединишься со светозарным телом моим!”

И раджа, обрета мукти в единении с Нараяной, достиг цели.

Стихи:

Возникает	из Него этот мир	и в Него исчезает;
Эфир, воздух,	жар, вода и земля ⁷ –	суть Его проявления;
Ничего нет	в мире выше Его,	вне Его – ничего нет;
Обретает	человечья душа	с Ним единство навеки.

На этом кончается рассказ о человеке совершенном.

На этом в “Испытании человека”⁸,
сочиненном Шри Видьяпати
по приказанию благословенного Шивасинха-дэвы,
махараджадхираджи,
блистающего всем величием власти,
обликом подобного Нараяне,
исполненного бхакти к Шиве
и обретшего благодатный дар супруги Рамы,
кончается четвертая часть, именуемая
“Распознавание четырех целей человеческой жизни”.

Власти усладу испытав и одержав победы над врагами,
Огню все жертвы, как положено, воздав и одарив просивших,
У Ва́гвати⁹, пред ликом Шивы, бросив плоть, *дед Бхавас́инха-дэ́ва*
Ушел, очистившись, на небеса – с двумя супругами своими¹⁰.

Создатель озера в Шанкарипу́ре¹¹,
Злата, слонов и колесниц даритель,
Блистательный *отец*, достоинств кладезь –
Царь *Дэ́вас́инха*, победитель в битвах.

А сын, и Га́уды и Га́дджаны войска разбив на поле битвы¹²,
Украсил страны света, словно юных жен, жасминными венками¹³.
Друг мудрых, доблестный владыка, приказал *Шри Шивасинха-дэ́ва* –
И этот труд о трудной мудрости царя Видьяпати составил¹⁴.

Кончена эта книга





ДОПОЛНЕНИЕ

“Рассказ о коварном злодее”
(“Перевод” Каликришны Бахадура)

О МОШЕННИЧЕСТВЕ

В некотором городе, на берегах реки Годавари, жил раджа Самудрасен, у которого был сын по имени Чандрасен, юноша прекрасных наклонностей; и некий злодей, наблюдавший за ним издалека, задумал его обмануть. Решив, что для этой цели необходимо прибегнуть к лести, он посмел подойти к сыну раджи и обратиться к нему с такими словами: “О юный владыка, давайте поспешим в какую-нибудь чужую страну – туда, где нас ждет богатая добыча”. Но так как этих слов оказалось недостаточно, чтобы увлечь юного принца, мошенник пустился на уговоры, рассказывая при этом разные лживые и заманчивые истории, которые так захватили юношу, что он последовал за мошенником. В историях речь шла в основном о юных нимфах, которые, по словам мошенника, были легко доступны в тех местах, куда он намеревался привести принца. Эти приманки так подействовали на юного принца, что он охотно отправился вместе с обманщиком – на свою беду: воспользовавшись тем, что они остались одни, злодей сначала связал его ноги лианами, подобранными на дороге, а потом почти ослепил его побоями, так что бедный принц громко зарыдал, моля о пощаде. Но мошенник, не обращая внимания на слезы и мольбы принца, ограбил его до нитки и был таков. Раджа, оказавшись в столь печальном положении, стал сокрушаться, что свел знакомство с таким человеком. После долгих размышлений он попытался подняться, чтобы вернуться домой, однако не смог этого сделать из-за нанесенных ему увечий. Но тут на помощь ему пришли два его сына¹, которые выходили его, будучи глубоко опечалены позором отца, рискнувшего связаться с мошенником. Восстановив в конце концов свои силы, этот раджа встретил другого раджу, по имени А.Б., который был очень рад их встрече, но сожалел о несчастье, в котором оказался Чандрасен. Случилось, однако, так, что этот самый раджа [А.Б.] предложил Чандрасену жениться на юной принцессе из соседней страны; и опечаленный Чандрасен немедленно принял это предложение. После того как женитьба состоялась, он в один прекрасный день увидел того мошенника, который мучил его, и воскликнул: “О злой и лживый негодяй! Я узнал тебя! Это ты причинил мне жестокие страдания! Увы! Это ты – тот преступник. Но будь уверен, что в будущей моей жизни я буду остерегаться прельщений”. Мошенник, услышав это, сразу скрылся, а раджа [Чандрасен] поспешил к своему тестю и принял меры для поимки мошенника, который, будучи схвачен, понес в конце концов должное наказание за то, что он сделал радже. Принимая наказание, мошенник признал, что заслужил его своими преступлениями, ибо поведение его было в высшей степени предосудительным.



ПРИЛОЖЕНИЯ



С.Д.Серебряный

ВИДЬЯПАТИ И ЕГО КНИГА
“ИСПЫТАНИЕ ЧЕЛОВЕКА”
 (“ПУРУША-ПАРИКША”)

Среда, 31 января 1827 г.

Обедал у Гете.

— *За те дни, что мы не виделись, — сказал он, — я многое прочитал, и прежде всего китайский роман, показавшийся мне весьма примечательным, он и сейчас меня занимает.*

— *Китайский роман? — переспросил я. — Наверно, это нечто очень чуждое нам. — В меньшей степени, чем можно было предположить, — сказал Гете¹.*

1

В 1857 г. в “Сообщениях королевского саксонского научного общества в Лейпциге” была опубликована заметка Германа Брокгауса² об одной санскритской рукописи, полученной им от Э. Рёэра³ “незадолго до его возвращения в Индию в начале сего года”⁴. Пересылая рукопись Г. Брокгаусу, Э. Рёэр сообщил еще, “что содержащееся в ней сочинение — очень редкое и что, кроме этого экземпляра, ему никогда в Индии не встречалось никакого другого”⁵.

“Поскольку эта маленькая книжица в Европе почти совсем неизвестна, я позволю себе,— продолжал Г. Брокгаус,— вкратце рассказать Обществу о данном сочинении и привести из него несколько отрывков.

Сочинение называется “Пуруша-парикша”, т.е. “Испытание людей” (die

¹ Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни / Пер. с нем. Н. Ман. М., 1981. С. 217.

² Г. Брокгаус (1806—1877) — видный немецкий востоковед, профессор Лейпцигского университета; сын Ф.А.Брокгауса (1772—1823), основателя известной книгоиздательской фирмы; зять Рихарда Вагнера.

³ Э. Рёэр (Eduard Röer, 1805—1866) — немецкий индолог, много лет живший в Индии.

⁴ Brockhaus H. Über eine Handschrift der Purusha-parīkshā // Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-histor. Classe. 1857. Bd. 9. S. 22.

⁵ Ibid.

Prüfung der Männer)⁶. Оно относится к кругу популярной повествовательной литературы Индии (den Kreis der volkstümlichen Erzählliteratur Indiens), но имеет своеобразную, довольно педантскую форму. Как и во всех других сочинениях подобного рода, в этом сборнике повествований есть введение, которое одновременно служит и обрамляющим рассказом (Rahmenerzählung) для отдельных небольших новелл и анекдотов. В этом введении повествуется о следующем: у раджи по имени Хадакола есть красавица дочь по имени Падмавати. Настает время выдавать дочь замуж, и отец озабочен тем, чтобы найти ей достойного супруга. Поэтому он обращается за советом к некоему мудрому брахману, который сначала вкратце, в стихах, характеризует разные типы людей, а затем поясняет эти характеристики при помощи повествований ...

Форма изложения — такая же, как и в прочих известных нам сочинениях подобного рода, т.е. проза, перемежающаяся стихами. Собственно повествования изложены прозой, а все нравоучительное — стихами различных размеров⁷.

Об авторе этой “маленькой книжицы” Г. Брокгаус мог сообщить только то, что он называет себя во вступительных строфах “поэт Видьяпати”. Что касается датировки, то Брокгаус довольно удачно предположил (исходя, надо сказать, из ложных предпосылок), что данный текст мог быть создан во второй половине XIV в., т.е. ошибся, как мы теперь знаем, не более, чем на несколько десятилетий⁸. Сама рукопись, на европейской бумаге, была совсем недавней: она датирована 1777 г. “эры Шака” (одного из распространенных в Индии летосчислений), т.е. 1855 г. н.э. Брокгаус подарил эту рукопись библиотеке Лейпцигского университета⁹, где она и хранится по сей день¹⁰.

К прозе Видьяпати Брокгаус отнесся одобрительно, заметив, что “ее можно считать образцом сложившейся прозы (der gebildeten Prosa), насколько таковая вообще сложилась на санскрите (soweit das Sanskrit diese ausgebildet hat)”¹¹. Стихотворные вставки он похвалил за то, что они, по-видимому, были созданы специально для данного текста, в то время как в других подобных книгах стихи большей частью оказываются заимствованными из разных источников¹².

Однако Брокгаус откровенно признался, что прочитал лишь первую часть (т.е. первые восемь рассказов) книги, а остальные лишь пролистал, “потому что

⁶ С точки зрения санскритской грамматики, сложное слово *puruṣa-parīkṣā* можно понимать и как *испытание человека*, и как *испытание людей (человеков)*. Однако, поскольку по-русски приходится выбирать один из двух вариантов, то в данном переводе предпочтение отдано первому — по соображениям и стиля, и содержания.

⁷ Brockhaus H. Op. cit. S. 22, 24.

⁸ Из заметки Г. Брокгауса такая не вполне точная датировка “Испытания человека” перешла позже в авторитетные труды по истории санскритской литературы (в книги М. Винтерница, А. Киса и др.).

⁹ См.: Aufrecht Th. Katalog der Sanskrit-Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. Leipzig, 1901.

¹⁰ Во всяком случае в 1981 г. автор этих строк имел возможность пролистать эту рукопись и заказать ее микрофильм.

¹¹ Brockhaus H. Op. cit. S.24.

¹² Ibid.

содержание этого сочинения особенно меня не привлекло”¹³. Тем не менее, как добросовестный филолог, Брокгаус вкратце пересказал содержание первых восьми “рассказов” книги¹⁴, а в конце своей публикации даже привел полный перевод “Рассказа об искусном шутнике” (№ 29), который своим сюжетом напомнил ему немецкие средневековые шванки. Это был, таким образом, первый перевод из книги Видьяпати на европейский язык¹⁵. Впрочем, заметка Брокгауса могла быть известной лишь специалистам.

В 1935 г. сэр Джордж Грирсон, знаменитый лингвист, исследователь языков Индии¹⁶, опубликовал в Лондоне свой перевод “Испытания человека” на английский язык¹⁷. Сэр Джордж много занимался наследием Видьяпати. В 1870—1880-х годах он работал администратором именно там, где было некогда написано “Испытание человека” — в северном Бихаре (Митхиле)¹⁸. В отличие от Брокгауса, Грирсон переводил уже не с рукописи, а с печатного издания, вышедшего в конце 1880-х годов в самой Митхиле¹⁹. Свой перевод Грирсон сопровождал очень компетентным и информативным предисловием, но от каких-либо “читательских” оценок переведенного текста почти демонстративно уклонился, написав лишь следующее: “Я перевел эти рассказы (these stories) в надежде, что их сочтут полезными (sic! — С.С.) не только те, кто изучает восточную литературу, но и те, кто интересуется общим предметом фольклора (the general subject of folklore)”²⁰.

¹³ Ibid. S.26. Частичным объяснением такого восприятия (вернее невосприятия и даже неприятия) текста могут служить следующие слова Брокгауса: “Это сочинение по своему основному содержанию примыкает к описаниям характеров у Теофраста, Лабрюйера и других, однако даже отдаленно не достигает той утонченной психологической остроты в изображении характеров, которой столь славятся названные произведения” (Ibid. S. 22). Очевидно, что Брокгаус не вполне корректно сравнил тексты разных эпох и культур. Как будет показано далее, более справедливо сравнивать “Испытание человека” с такими памятниками европейской литературы, как, например, “Disciplina clericalis” Петра Альфонса или “Граф Луканор” Хуана Мануэля. В таком “типологическом контексте” книга Видьяпати выглядит более выигрышно.

¹⁴ В заметке содержится также транскрипция латинским алфавитом “Рассказа о герое сострадательном” (№2) и “Рассказа об искусном шутнике” (№29).

¹⁵ Г. Брокгаус, по-видимому, не знал о вольном пересказе “Испытания человека” на английском языке, принадлежавшем перу Каликришны Бахадура и опубликованном в Калькутте в 1830 г. (см. последний раздел данной статьи и Дополнение).

¹⁶ Дж.А. Грирсон (1851—1941) более всего, пожалуй, известен как составитель многотомного “Лингвистического обзора Индии” (Linguistic survey of India. Calcutta, 1899—1928. Vol. I—XI. Reprint: Delhi etc., 1966—1973), в котором даны краткие грамматические очерки и образцы текстов для примерно двух сотен языков и диалектов тогдашней британской Индии (всего Дж.А. Грирсон учел 179 языков и 544 диалекта).

¹⁷ The test of a man. Being the Purusha-parīkshā of Vidyāpati Thakkura / Tr. into English by Sir George A. Grierson. L., 1935. В печатном каталоге Британской библиотеки засвидетельствованы два более ранних перевода “Испытания человека” на английский язык, изданные в Индии: 1) An English translation of Purusha Pariksha of Vidyapati, with useful foot notes, by S.N. Naraharaya. Allahabad, 1912; 2) The translation and notes of Vidyapati Thakkur’s Purusha-pariksha. By Vasanta Ramchandra Nerukar. Bombay, 1914 (The British Library general catalogue of printed books to 1975. L. etc., 1986. [Vol.] 339. P.393). Дж.Грирсон не упоминает этих переводов (как не упоминает он и пересказ Каликришны Бахадура). К сожалению, названные два издания остались мне недоступными.

¹⁸ См. четвертый раздел данной статьи.

¹⁹ См. последний раздел статьи.

²⁰ The test of a man. P. XVI.

Примечательно, что Грирсон не перевел (а лишь кратко пересказал) два “рассказа” Видьяпати: “О человеке опытным” (№ 39) и “О распутном плуте” (№ 40). Очевидно, как человек “викторианского” воспитания, Грирсон считал эти “рассказы” недостаточно “нравственными”.

Перевод Грирсона в целом, несомненно, “полезен” для исследователей литературы и фольклора, но, будучи несколько тяжеловесным и архаичным по своему языку, сколько-нибудь широкого читательского и н т е р е с а он, по-видимому, не вызвал — и более никогда не переиздавался²¹.

Теперь вниманию читателей предлагается п о л н ы й перевод “Испытания человека” на русский язык²² (таким образом, это и первый п о л н ы й перевод книги вообще на какой-либо из языков Европы). Переводчик надеется, что этот перевод окажется и п о л е з н ы м , и и н т е р е с н ы м как специалистам, так и более широкому кругу читателей.

2

Во вступительных строфах к “Испытанию человека” автор, Видьяпати, как бы предвосхищая современные западные теории о многозначности текстов, говорит о разных категориях потенциальных читателей книги и о том, что каждая категория может найти в ней нечто интересное и/или полезное для себя, т.е. прочесть ее по-своему: “юнцов неискушенных” книга призвана “научить уму и мудрости”, “искусным в наслаждениях горожанкам” книга должна “принести радость” иного рода, а “ученый, разум просветливший”, может “обратить слух” к той же книге или “ради мудрости благих речений”, или “ради сладости повествования” (т.е., говоря по-нашему, ради эстетического удовольствия).

В последней из заключительных строф Видьяпати говорит, что его книга — это “труд о трудной мудрости царя”, как бы указывая на еще одну категорию потенциальных читателей¹.

²¹ Для сравнения можно заметить, что перевод одной из версий “Панчатантры” на английский язык, сделанный американцем А.У. Райдером в 1920-е годы, (The Panchatantra / Tr. from the Sanskrit by A.W. Ryder. Chicago, 1925) получил, судя по всему, довольно широкое читательское признание — и неоднократно переиздавался массовыми тиражами (особенно в Индии).

²² Ранее были опубликованы переводы вступления и тринадцати “рассказов” из “Испытания человека” (№ 2, 4, 8, 9, 10, 12, 19, 25, 26, 30, 24, 38, 43) в кн.: Индийская средневековая повествовательная проза / Пер. с санскрита. М., 1982. В 1997 г. в журнале “Иностранная литература” были опубликованы переводы еще трех “рассказов” из книги Видьяпати (№ 1, 5, 39). В 1986 г. Р. Беер опубликовал два рассказа из книги Видьяпати (№ 38 и 43) в переводе на немецкий язык, см.: Die sieben Gärten der Liebe. Eine Sammlung alter indischen Geschichten. Hrsg. von Roland Beer. B., 1986. S. 242–247, 353–356.

¹ Разумеется, эти, как и другие, высказывания Видьяпати вряд ли следует понимать буквально (вернее: только буквально) или, используя модное теперь слово, однозначно. И во вступительных, и в заключительных строфах, как и в книге в целом, есть, наверное, элемент игры, “художественности”, даже, может быть, иронии: слова и фразы говорят (могут говорить — для тех, кто понимает) не совсем то и не только то, что в них содержится на первый взгляд.

Так, несомненно, что, помимо всех прочих задач (назидания, развлечения и т.д.), “Испытание человека” имело еще и задачу панегирическую: восхваление и прославление покровителя Видьяпати — раджи Шивасинхи (см. об этом ниже). Но об этой задаче (интенции) текста в нем самом прямо (эксплицитно) не говорится, хотя раджа Шивасинха восхваляется и в начале, и в конце, и в середине текста. Не говорит Видьяпати прямо и о том, какое восприятие книги он ожидает от своего патрона (“во исполнение” чьего “наказа царского” книга якобы была создана).

Разных читателей может обрести и русский перевод “Испытания человека”.

Вероятно, будут и такие, которые, не вникая в дальнейший текст послесловия и лишь иногда обращаясь к примечаниям (за разъяснением экзотических слов), прочтут этот перевод просто как сборник достаточно занимательных повествований, не слишком задумываясь об их историко-культурной принадлежности.

Иным будет восприятие специалистов (историков, филологов и т.д.), особенно тех, кто так или иначе занимается культурой Индии (Южной Азии). Для таких читателей “Испытание человека” — это своего рода исторический источник, ценное свидетельство об индийской (южноазиатской) культуре в один из драматических, переломных периодов ее истории; к тому же свидетельство, созданное незаурядной личностью, незаурядным художником слова.

Особый интерес эта книга представляет для тех, кто занимается сравнительным изучением различных литератур и культур: в “Испытании человека” черты культурно специфичные наглядно сочетаются с чертами “универсальными” (“общечеловеческими”, “мировыми”). И еще: в этом тексте можно усмотреть — как бы в неразвернутой, не вполне развитой форме — те потенции литературы и культуры, которые нашли куда более яркое выражение в Европе, а в Индии (Южной Азии) большей частью так и остались до сих пор далеко не полностью реализованными. Поэтому книга Видьяпати “выводит” нас на важные проблемы сравнительного культуроведения.

Для сегодняшних индийцев (а также пакистанцев, бангладешцев и, может быть, непальцев) “Испытание человека” — книга во многом современная, даже злободневная (по крайней мере в некоторых своих аспектах), затрагивающая ряд проблем, актуальных в Южной Азии и по сей день (прежде всего — проблему взаимоотношений между индусами и мусульманами)².

Все эти свойства книги будут значимы и для тех взыскательных читателей-неспециалистов, которые захотят при чтении сочетать моменты “эстетические” с моментами познавательными, которые захотят прочитать “Испытание человека” как текст из и н о й культуры и воспринять и п о н я т ь его во всей его и н а к о в о с т и , непохожести на знакомое и привычное. Такие читатели будут, вероятно, ожидать от послесловия авторитетных (“научных”) разъяснений, как именно надо читать и понимать данный текст. Но исходное разъяснение

Вступительные строфы выполняют и еще одну “этикетную” функцию: объясняют мотивы, по которым автор предпринял свой труд, и назначение самого труда.

Несколько забегаая вперед, отметим еще, что “типология” читателей у Видьяпати трехчастна (точнее, построена по схеме “три плюс один”), как и та “типология” людей вообще, которая лежит в основе композиции книги. См. также примечания к вступительным строфам книги.

² В Южной Азии в наши дни довольно широко распространяется знание русского языка, поэтому иные индийцы (или бангладешцы, или, тем более, пакистанцы) скорее и легче прочтут русский перевод “Испытания человека”, чем санскритский оригинал.

Ср. замечание Гете в письме к Т. Карлейлю (от 15 июня 1828 г.): “...Переводчик работает не только для своей нации, но и для той, с языка которой он перевел произведение, ибо чаще, нежели обычно думают, бывает так, что нация, впитав однажды в свою внутреннюю жизнь соки и силы, высосанные из произведения, потом уже не может получить от него ни радости, ни нового питания” (Цит. по: *Копелев Л.* Гете: художественные переводы и “мировая литература” // Мастерство перевода. М., 1973. С.416). Развивая эту мысль, Гете далее пишет, что в иноязычном перевоплощении произведение может быть по-новому воспринято и на собственной родине.

должно быть таково: современная наука (точнее было бы сказать: пост-современная, post-modern), как правило, отказывается от однозначных толкований текстов (во всяком случае тех, которые мы относим к разряду “художественных”) и предлагает не “единственно верные интерпретации”, а лишь различные подходы к восприятию текстов, различные “стратегии понимания”.

С.С. Аверинцев однажды не без лукавства определил филологию как “службу понимания”³. Дело осталось за малым — определить, что такое “понимание”. В западной философской традиции природа того, что называется “пониманием”, давно уже стала предметом размышлений и анализа. В XIX—XX вв. размышления на данную тему относят в основном к философской дисциплине под названием “герменевтика”, у нас, к сожалению, не получившей пока должного развития⁴. Здесь нет ни возможности, ни необходимости рассматривать проблему п о н и м а н и я в целом сколько-нибудь подробно. Для дальнейшего важно подчеркнуть лишь два момента.

Во-первых, п о н и м а н и е большей частью предполагает соотнесение понимаемого (т.е. объекта п о н и м а н и я) с некими более широкими к о н т е к с т а м и, уяснение места этого объекта в более общих структурах мышления и реальности.

Во-вторых, более полное и продуктивное п о н и м а н и е — это п о н и м а н и е р е ф л е к т и р у ю щ е е, т.е. такое, которое направлено не только на понимаемое, но и на само себя, на сам п р о ц е с с п о н и м а н и я, на его к о н т е к с т, на те препятствия и трудности, которые возникают в ходе этого процесса.

Применительно к нашему конкретному случаю прежде всего, пожалуй, стоит заметить, что перевод индийского текста на европейский язык (а также чтение и восприятие такого перевода) — это попытка м е ж к у л ь т у р н о й к о м м у н и к а ц и и, м е ж к у л ь т у р н о г о п о н и м а н и я, т.е. попытка понять и истолковать текст одной культуры в терминах культуры иной, причем о ч е н ь и н о й. И, может быть, одна из главных трудностей здесь — неосознание всей трудности этой задачи.

Дело в том, что мы “под кровлею отеческой” унаследовали (да еще в довольно упрощенной, даже изуродованной форме) такие черты европейского сознания XIX в., которые можно назвать “однолинейным историзмом” и “культурным монизмом”.

“Однолинейный историзм” — это стереотип (парадигма?) исторического мышления, который сложился в XIX в. в Западной Европе, гордой своими успехами в промышленности, науке и колониальной экспансии. Вся многообразная история человечества вытягивалась как бы вдоль одной линии, в начале которой был “первобытный человек”, а в конечной точке — современная Западная Европа. Западная Европа считала себя вершиной истории человечества и эталоном

³ Аверинцев С.С. Филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1972, Т. 7. С. 975; Ср.: То же // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 468.

⁴ Показательно, что книги, посвященные герменевтике, появились у нас едва ли не впервые лишь в 1985 г. См.: Герменевтика: история и современность. М., 1985; Теории, школы, концепции. Художественная рецепция и герменевтика. М., 1985. См. также: Гусев С.С., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии. М., 1985. В России проблематику п о н и м а н и я по-своему (но во многом параллельно западной герменевтике) разрабатывал в поздних (и незавершенных) работах М.М. Бахтин. См., напр.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

для развития иных народов. У нас, в советское время, “однолинейный историзм” восторжествовал в упрощенной форме “марксизма” (находившегося в “сложных и противоречивых” отношениях с теоретическими поисками самого К. Маркса) или “исторического материализма”. Согласно этим “измам”, все народы и культуры якобы должны были проходить в течение веков через одни и те же “стадии развития” (“формации”), причем на каждой “стадии” определенному “социально-экономическому базису” соответствовала более или менее определенная “идеологическая надстройка”. Наши литературоведы, разрабатывая концепции “всемирной литературы” (см. ниже), также старались приспособиться (иные из них, несомненно, искренне и чистосердечно) к этому “историческому материализму”, вгоня историю словесности разных стран и народов в рамки “формаций” и общемировых “стадий развития”. То, что никак не удавалось вогнать в эти рамки, списывалось на счет “(национально-) культурной специфики”.

К счастью, эпоха принудительного “марксизма” миновала (и оказалась отнюдь не неизбежной “стадией” для всех народов). Остается надеяться, что никто больше не будет принуждать нас ни к каким другим “измам” и мы сможем свободно оглядывать все пространство человеческой истории, стараясь честно и непредвзято описывать то, что действительно открывается нашему взору. А открывается ему в действительности м н о г о о б р а з и е человеческих культур, которое без насилия и упрощения невозможно втиснуть в формулы “стадий”, “формаций” и т.д.

Но при изучении этого многообразия культур следует осознавать наличие и силу еще одного стереотипа, связанного с “однолинейным историзмом”. Даже за пределами нашего доморощенного “марксизма” этот стереотип был выявлен и начал активно преодолеваться сравнительно недавно. Обозначен он может быть (за неимением лучшего термина) как “культурный монизм”.

Для европейского сознания (хотя, разумеется, не только для него) была характерна привычка абсолютизировать самого себя, т.е. почитать себя и нормы своей культуры за нечто универсально-человеческое и в этом смысле абсолютное. Можно сказать, что “культурный монизм” — это синхронный (или ахронный, вневременной) коррелят “однолинейного историзма”. В основе “культурного монизма” лежало (и лежит) представление о сущностном единообразии, тождественности всех человеческих культур и, следовательно, их сущностной тождественности культуре новоевропейской. Другие культуры мерились мерками своей (поскольку оные мерки считались универсально приложимыми), и это нередко приводило к искаженным представлениям (ведь и физики давно установили, что результаты измерений во многом зависят от измеряющего прибора)⁵.

⁵ Как пишет Н.С. Автономова, в европейском сознании XIX в. господствовало мнение “о предустановленном единстве человеческой природы и принципиальной однородности всех цивилизаций с европейской цивилизацией нового времени” (см. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. Вступ. ст. Н.С. Автономовой. М., 1977. С. 9). Интерес европейцев к иным культурам “всегда реализовывался в непоколебимой убежденности, что своя собственная новоевропейская культура имеет право представлять от имени всех других культур, скрепляя их в единство своим образцом и мерой... Тип общественного сознания XIX в. предполагал представление о всеобщем единообразии как в пределах мира цивилизации, так и в пределах мира примитивных культур (одна цивилизация в принципе тождественна другой, одно примитивное общество — другому)” (Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. С. 25).

В современных гуманитарных науках стереотипы “однолинейного историзма” и “культурного монизма” осознаны — и осознанно преодолеваются. Это осознание выражено, в частности, в различении и противопоставлении двух типов исследовательского подхода к явлениям иной культуры, двух “презумпций”: “презумпции тождества” и “презумпции инаковости”.

“Презумпция тождества” (как явствует из самого ее названия) — это подход в духе “однолинейного историзма” и “исторического монизма”. Это презумпция (т.е. исходное допущение, исходная предпосылка), что неизвестное, познаваемое — по сути своей тождественно (или по крайней мере весьма подобно) уже известному, познанному; что некая абсолютная схема рассмотрения мира и культуры (или культур) уже задана и теперь задача состоит только в том, чтобы правильно разместить познаваемые явления в ячейках (клетках, точках и т.д.) этой схемы, “определить” эти явления при помощи известных, также наперед заданных формул.

“Презумпция инаковости” — подход, при котором, напротив, исследователь стремится произвести как бы “феноменологическое снятие” любых заданных схем и формул и готов видеть в каждом из изучаемых явлений нечто совершенно новое, совершенно и н о е по сравнению с тем, что уже известно, изучено, привычно. “Презумпция инаковости” ни в коей мере не исключает поисков и обнаружения общего, подобного, повторяющегося в мире явлений культуры, — но лишь не предрешает, где именно и как следует это общее искать и обнаруживать⁶. Более того, очевидно, что “презумпция инаковости” в гораздо большей степени, чем “презумпция тождества”, может способствовать обнаружению непредвиденных, неожиданных подобий и тем самым действительно расширять и углублять знание.

Другой вопрос, насколько осуществима в чистом виде “презумпция инаковости”, насколько в самом деле возможно произвести “феноменологическое снятие” всех отложившихся в сознании схем и формул. Достаточно очевидно, что любое восприятие уже предполагает некоторое предпонятие, некоторое предварительное представление о том, что можно и следует воспринимать. И эти предварительные представления задаются культурой того, кто воспринимает⁷.

Однако, если подходить к самому процессу понимания иной культуры сознательно, аналитически, то наличие своих предпонятий может оказаться не столько препятствием, помехой, сколько эвристическим подспорьем. Рассматривая и воспринимая “чужое”, можно и нужно постоянно соотносить и сравнивать его со “своим”, всякий раз будучи максимально открытым и для ощущения “инаково-

⁶ Иными словами, общее и подобное должно обнаруживаться индуктивным путем, а не определяться дедуктивно (“так было, потому что так должно быть всегда”).

⁷ Этот круг проблем среди прочего анализируется в ставшей уже классической книге немецкого философа Х.-Г. Гадамера: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1965. См. русский перевод (не вполне удачный): *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики* / Пер. с нем. М., 1988 (см. также: *Гусев С.С., Тульчинский Г.Л.* Указ. соч. С. 31—32). Одна из идей Х.-Г. Гадамера заключается в том, что наши предпонятия суть не только неизбежные, но и необходимые условия любого понимания.

сти” этого “чужого”, и для обнаружения его сходства со “своим”. Иначе говоря, процесс восприятия (и исследования) будет постоянно сопровождаться процессом сравнения⁸.

“Испытание человека” Видьяпати — это такой текст, на материале которого как раз очень интересно проследить соотношение “иного” и “неиного” (т.е. “своего” для нас), “особенного” и “общего” в индийской культуре (как сказали бы наши “марксисты”, диалектику этих двух начал). Сама фигура Видьяпати как художника слова содержит в себе и нечто, вполне сопоставимое со знакомыми нам европейскими явлениями, и в то же время немало такого, что в Европе близких параллелей не имеет (об этом речь пойдет чуть ниже). Санскрит — язык, на котором написано “Испытание человека”, — также предстает перед нами то как поразительно похожий, созвучный в самих своих корнях родным для нас словам, то все же как нечто совершенно и н о е, чужое и даже чуждое; как стихия, существующая по своим особым законам и прихотям (см., например, примечания к “Рассказу о неуче”, № 27). И ярче всего эта “диалектика” знакомого и незнакомого, “общего” и “особенного” проявляется, пожалуй, в сюжетах ряда повествований из книги Видьяпати (об этом тоже — чуть ниже).

Благодаря развитию исторических и вообще гуманитарных наук, с одной стороны, и развитию информационных технологий, с другой, современный человек получает возможность (по крайней мере теоретическую) охватить своим умственным взором такой объем и такое многообразие (историко-) культурной информации, которое не было доступно никакому, даже сверхинформированному, сверхобразованному человеку ни в какой из культур прошлого. Но при этом современный человек сталкивается с тем, что можно назвать *embarras de richesses* (затруднением от изобилия, затруднением от избытка): появляются беспрецедентные проблемы обращения со столь богатой информацией, проблемы ее восприятия, усвоения и использования (одним словом — п о н и м а н и я).

Так, в частности, более или менее образованный современный читатель не может не воспринимать текст, пришедший к нему из некой точки во времени и пространстве, “в свете” (на фоне, в контексте и т.д.) большего или меньшего числа других текстов, возникших во многих других точках во времени и пространстве и зачастую с данным воспринимаемым текстом никак реально не связанных (по временным, пространственным или каким-либо иным причинам).

Иначе говоря, любое явление культуры прошлого попадает теперь в небывало широкий контекст восприятия (или контекст пони-

⁸ Ср. слова Стефана Цвейга: “Сравнение всегда представляется мне полезным, более того — творческим началом, и я люблю его как метод, потому что его можно применять без насилия. Оно обогащает в той же мере, в какой формула обедняет; оно делает более рельефными все ценности, потому что бросает свет неожиданных отражений и создает глубину пространства, словно раму вокруг картины” (Zweig S. Der Kampf mit dem Dämonen. Hölderlin. Kleist. Nietzsche. Leipzig, 1925. S. 7. Ср. неверный русский перевод этой фразы: Цвейг С. Борьба с безумием. Л., 1932. С. 31; Цвейг С. Борьба с демоном. М., 1992. С. 63).

м а н и я), который, разумеется, не мог быть предвиден создателем (или создателями) этого явления⁹.

Как тут быть современному читателю (и/или исследователю)? Какую “стратегию восприятия” избирать?

Конечно, можно поставить перед собой задачу прочесть и воспринять данный текст именно и только так, как он был задуман автором, и/или так, как он воспринимался современниками и соотечественниками автора, т.е. теми, для кого он был в первую очередь создан, к кому он был в первую очередь обращен. Однако, во-первых, подобная задача по тем или иным причинам может быть далеко не всегда осуществима (как мы увидим ниже, в случае “Испытания человека” она осуществима лишь в очень ограниченной степени). Во-вторых же, вряд ли имеет смысл подобной задачей ограничиваться¹⁰.

И здесь не миновать разговора о понятии “мировая (или всемирная) литература”¹¹.

В конце XVIII — начале XIX в. у европейских мыслителей сформировалось представление о единстве (если не актуальном, то по крайней мере потенциальном) различных человеческих культур, о культурном единстве человечества. Это представление выразилось; в частности, в знаменитых и часто цитируемых словах о “мировой литературе”, сказанных Гете своему секретарю И.П. Эккерману 31 января 1827 г.: “Национальная литература теперь уже не много значит, наступает эпоха мировой литературы, и каждый должен стремиться ускорить наступление этой эпохи”¹².

Но уже в 1808 г. Фридрих Шлегель, в своей книге “О языке и мудрости ин-

⁹ В этой связи у нас обычно вспоминают М.М. Бахтина — такие, например, его слова: «Произведения разбивают грани своего времени, живут в веках, то есть в **большом времени**, притом часто (а великие произведения — всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности ... В процессе своей посмертной жизни они [великие произведения. — С.С.] обогащаются новыми значениями, новыми смыслами; эти произведения как бы перерастают то, чем они были в эпоху своего создания. Мы можем сказать, что ни сам Шекспир, ни его современники не знали того “великого Шекспира”, которого мы теперь знаем» (*Бахтин М.М.* Указ. соч. С. 331).

¹⁰ Ср. еще одно замечание М.М. Бахтина: “Пагубно замыкать литературное явление в одной эпохе его создания, в его, так сказать, современности. Мы обычно стремимся объяснить писателя и его произведения именно из его современности и ближайшего прошлого (обычно в пределах эпохи, как мы ее понимаем) ... Между тем произведение уходит своими корнями в далекое прошлое. Великие произведения литературы готовятся веками, в эпоху же их создания снимаются только зрелые плоды длительного и сложного процесса созревания. Пытаясь понять и объяснить произведение только из условий его эпохи, только из условий ближайшего времени, мы никогда не проникнем в его смысловые глубины. Замыкание в эпохе не позволяет понять и будущей жизни произведения в последующих веках...” (Там же).

¹¹ “Мировая литература” и “всемирная литература” — два варианта перевода немецкого сложного слова “Weltliteratur”, которое, как полагают историки, было создано Гете в 1820-х годах.

¹² Цит. по: *Копелев Л.* Указ. соч. С. 431. В этой же работе см. другие высказывания Гете на тему “мировой литературы”. Иные переводы этой знаменитой фразы см. в изданиях: *Эккерман И.П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни / Пер. Е.Т. Рудневой. М.; Л., 1934. С. 348; *Эккерман И.П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни / Пер. с нем. Н. Ман. М., 1981. С. 219. Гете сказал эти слова после прочтения некоего китайского романа (см. эпиграф к данной статье). Через полтора с лишним столетия, восхищаясь этой фразой, нельзя не заметить некоторую поспешность, с которой в ней было оценено перспективное значение “национальных литератур”.

дийцев”, писал так: “Поскольку теперь в истории народов азиаты и европейцы образуют всего лишь одну большую семью, а Азия и Европа — одно неделимое целое, то тем более следует стремиться к тому, чтобы рассматривать литературу всех культурных народов как единое продолжающееся развитие и как единую внутренне связанную систему, как одно большое целое; при этом иные односторонние и ограниченные мнения сами собой исчезнут, многое в контексте связей впервые станет понятным, но, так или иначе, все в этом свете приобретет новый смысл и значение”¹³.

Мысль Гете была устремлена более в будущее, чем в прошлое. Мысль Шлегеля, напротив, — скорее в прошлое, в историю. Именно программа, намеченная Шлегелем в приведенных словах, легла в основу последующих попыток охватить единым взором “литературу всех культурных народов” (иными словами, всю “мировую литературу”) — вплоть до нашей отечественной “Истории всемирной литературы”¹⁴.

Подобный широкомасштабный подход, при всей его несомненной ценности, таит в себе одну (по крайней мере) специфическую опасность. Воспроизводя в своем сознании всю “мировую литературу” как целое (насколько это вообще возможно) современный читатель и/или исследователь порой рискует не различить разные роды открывающихся ему связей и соотношений между отдельными “литературами”, текстами, авторами и т.д.: связи и соотношения, реально существовавшие в действительности, с одной стороны, — и, с другой стороны, те связи и соотношения между “объектами”, которые возникают лишь в сознании читателя (и/или исследователя), возникают лишь благодаря тому, что все эти “объекты” оказываются помещенными в пространство одного (воспринимающего их) сознания. Конечно, строго различать эти разные роды связей не всегда возможно, но необходимо по крайней мере осознавать, что такое различие существует и что оно существенно.

Говоря коротко, мы вправе помещать любой текст (и в данном случае — “Испытание человека”) в любой “контекст понимания”, не стесняя себя ни пространственными, ни временными рамками, — но при одном условии: если при этом мы всегда будем стараться различить, что в нашем понимании обусловлено нашим восприятием (нашим знанием) в рамках нашей собственной культурно-исторической ситуации, а что могло быть вложено в текст самим автором в его культурно-исторической ситуации. Правда, при всем старании, различение это, как уже сказано, далеко не всегда можно провести четко и бесспорно, но, вероятно, именно в таких точках неопределенности и лежат наиболее интересные проблемы понимания и интерпретации текста.

¹³ Friedrich von Schlegel's sämtliche Werke. Zweite Original-Ausgabe. Wien, 1846. Bd. 8. S. 381. Ср. другие переводы этих же слов: Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Том II. С. 272; Гринцер П.А. Образ Индии в немецком романтизме // *Arbor Mundi* — Мировое древо. 1994. Вып. 3. С. 122—123.

¹⁴ История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983—1994. (Далее — ИВЛ.) Из первоначально задуманных девяти томов вышло только восемь. Создававшийся многими авторами на протяжении многих лет и состоящий из весьма неравноценных частей, этот труд — своего рода итог, завершение (“Summa”) советского литературоведения.

3

Для большинства современных россиян мир индийской (южноазиатской) культуры остается *terra incognita*. Поэтому в данном послесловии имеет смысл (учитывая интересы того взыскательного читателя, о котором речь шла выше) дать некоторое количество общих сведений об этом культурном мире — для более полного и адекватного восприятия переведенного текста.

Однако подобного читателя, желающего “дойти до самой сути”, следует сразу (вернее — еще раз) предупредить, что наша (т.е. новоевропейская) “оптика” слов и понятий сама по себе не вполне адекватна, не вполне пригодна — без определенной корректировки — для рассмотрения и описания и данного текста, и породившей его культуры. Эта “оптика”, будучи продуктом новоевропейской традиции, неизбежно привносит те или иные искажения, когда мы пытаемся “смотреть” сквозь нее на иные культуры. Однако другой, лучшей “оптики” у нас пока все равно нет, и приходится пользоваться той, что есть, стараясь “по ходу дела” и по мере сил корректировать ее в каждом конкретном случае — утешаясь при этом мыслями Х.-Г. Гадамера о неизбежности и даже необходимости предпонятий в процессе понимания¹ и/или соображениями М.М. Бахтина о преимуществах “внеаходимости”².

Публикуемый в серии “Литературные памятники”, перевод “Испытания человека” попадает в круг текстов, именуемых на нашем языке “литературой”. В терминах той нашей гуманитарной науки, которая “ведает” литературой (т.е. в терминах литературоведения), “Испытание человека” — это “памятник индийской литературы”. Данная формула как бы определяет место описываемого явления (в данном случае — текста) в привычных для нас мыслительных схемах. Она, эта формула, несет в себе информацию не столько о самом тексте, который описывается, сколько именно о той схеме, в терминах которой произведено описание. Эта формула как бы сама напрашивается на “деконструкцию”.

“Индия” — это слово³, которым европейцы в разные времена обозначали разные географические пространства в Азии (в основном Южной, но также и Юго-Восточной)⁴. В XIX веке понятие “Индия” стало отождествляться с империей, ко-

¹ См. выше примеч. 7 в разделе 2.

² Ср.: “Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами, есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего. *Творческое* понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это *внеаходимость* понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять... Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше)” (Бахтин М.М. Указ. соч. С. 334).

³ Этимология этого слова восходит в конечном счете к имени реки (“Синдху”), которую мы теперь называем Индом.

⁴ История слова “Индия” (и его эквивалентов в других европейских языках) пока еще не написана.

торую создали в Южной Азии британцы⁵. В 1947 г. британская Индийская империя была поделена на два государства: Индию и Пакистан (из которого, в свою очередь, в 1971 г. выделилось государство Бангладеш). В наши дни, в зависимости от контекста (“дискурса”) под словом “Индия” имеют в виду или государство, возникшее в 1947 г.⁶, или (когда речь идет о времени до 1947 г.) по-прежнему весь тот географический и историко-культурный ареал, который (почти целиком) был охвачен британской Индийской империей. Однако теперь все чаще употребляются выражения “южноазиатский субконтинент” (в современных политических терминах это Республика Индия, Пакистан, Бангладеш, Непал и Бутан) и “Южная Азия” (что подразумевает еще Шри Ланку и Мальдивские острова).

Видьяпати, очевидно, не мог знать слова “Индия” в каком-либо из его европейских вариантов, поскольку жил за несколько десятилетий до того, как Васко да Гама открыл эпоху европейской экспансии в Южной Азии, эпоху интенсивного взаимодействия и взаимовлияния культур. Геополитические и геокультурные представления самого Видьяпати нам в точности неизвестны, но в унаследованной им традиции не было, пожалуй, такого слова, которое бы в полной мере соответствовало слову “Индия”⁷.

“Литература” (в смысле “художественная литература”) — это также одно из понятий, возникших в Европе нового времени. И это понятие — достаточно изменчивое, не поддающееся жесткому определению даже в своем собственном культурном контексте⁸. Тем большая осторожность необходима при “перенесении” этого понятия в иные культуры.

В индийской традиции и, в частности, среди словесных богатств санскрита опять-таки не было такого одного слова, которое бы вполне соответствовало новоевропейскому слову литература. Санскритское *vāṇīmaṇa* (от *vāk* — ‘слово’, ‘речь’) обозначало все, что выражено в слове и словесно зафиксировано: от гимнов Ригведы до руководства по приручению слонов (ср. рус. “словесность”) — т.е. было шире по смыслу, чем понятие “литература”. Санскритское слово *kāvya* (от *kavi* — ‘поэт’) обозначало тексты изощренные (неважно — стихотворные или прозаические), весьма особым образом сделанные — и может быть сопоставлено (хотя и не отождествлено по смыслу) с нашим словом *поэзия*⁹. Когда же

⁵ Британская Индийская империя впервые объединила практически весь южноазиатский субконтинент в рамках единой политико-административной системы.

⁶ В 1950 г. независимая Индия была провозглашена республикой, поэтому иногда, в официальных случаях, ее именуют “Республика Индия”. В данной статье слова “Индия” и “индийский” будут употребляться в основном в “традиционных” историко-культурных смыслах.

⁷ Ср. замечание современного историка: «Нет такого санскритского слова, которым “индийцы” или “индусы” обозначали бы свою коллективную идентичность или страну, в которой они жили; правда, для обозначения страны были слова-понятия “Джамбудви́па” и “Бхаратаварша” — но это понятия скорее космографические, чем географические» (Wink A. *Al-Hind. The making of the Indo-Islamic world*. Leiden etc., 1991. Vol. I. P. 190.). Что же касается современной “государственной принадлежности” Видьяпати, то жил он на территории нынешней Республики Индии, но творчество его, как мы увидим ниже, “принадлежит” (по языковому признаку) не только этой республике, а еще и Бангладеш и Непалу.

⁸ См., напр.: Тодоров Ц. Понятие литературы // Семиотика / Сост., вступ. ст. и общая редакция Ю.С. Степанова. М., 1983.

⁹ См., напр.: Lienhard S. *A history of classical poetry: Sanskrit — Pali — Prakrit (A history of Indian literature / Ed. by J.Gonda. Vol. 3. Fasc. 1)*. Wiesbaden, 1984. P. 1.

современный исследователь говорит об “индийской литературе” или конкретно о “санскритской литературе”, он объединяет в одну совокупность (в одно множество), исходя из понятий своей культуры, различные тексты, которые их “родная культура” воспринимала или порознь, в разных рубриках и категориях, или, напротив, в рамках некоего более широкого целого¹⁰.

Понятие “индийская литература” (как и понятие “санскритская литература”) сложилось в XIX в. в процессе изучения Индии европейскими (западными) учеными. Иными словами, это “конструкт” западной науки (индологии), понятие, возникшее в результате взаимодействия культур Индии и Европы. Подобным же “конструктом” — и даже еще более сложного рода — является понятие “история индийской литературы”.

Традиционная Индия (точнее сказать, Индия домусульманская и немусульманская) не выработала собственного понятия, аналогичного европейскому понятию “история”, не создала собственных традиций историографии, что было связано, очевидно, с определенным восприятием мироздания в целом и времени, в частности. Понятно, что до контактов с Западом не могло быть в Индии и такого понятия, как “история литературы”.

История Индии (Южной Азии) как целое воссоздается современной наукой вот уже двести с лишним лет. Параллельно идет и воссоздание (создание?) того, что называют “историей индийской (южноазиатской) литературы”. В обоих случаях картины, имеющиеся в нашем распоряжении, далеко не полны, в них много “белых пятен” и темных мест.

Тем не менее, учитывая определенную условность таких понятий, как “индийская литература”, “санскритская литература” и т.п., попытаемся обрисовать в самом общем виде стоящую за ними историческую реальность, чтобы таким образом поместить Видьяпати и его книгу в “родной” историко-культурный контекст.

Прежде всего надо сказать, что историческое понятие “Индия” (“Южная Азия”) по своему внутреннему многообразию сопоставимо с таким понятием, как “Европа” (по крайней мере “Западная Европа”). А понятие “индийская (южноазиатская) литература” может быть сопоставлено с понятием “европейская литература”¹¹.

Впрочем, понятие “Европа”, как и понятие “Индия”, исторически переменчиво, а в наши дни — дискуссионно (где проводить восточные границы Европы?). Нет и общепризнанного понимания слов “европейская литература”. Но здесь (в рамках нашего “дискурса”) можно исходить из толкования этих слов, ко-

¹⁰ Впрочем, это характерно прежде всего для нашего отечественного литературоведения. В западной индологии под словом *литература* применительно к Индии (Южной Азии) нередко понимается практически все, что охватывается санскритским словом *vāṇīśa* (=словесность). Именно такой подход — и в классическом труде М. Винтерница “История индийской литературы” (см. далее в статье неоднократные ссылки и на первоначальное немецкоязычное издание и на более поздние англоязычные “аватары” этой книги), и в книге А.Киса “История санскритской литературы” (Keith A.B. A history of Sanskrit literature. Oxford, 1928), и в многотомной “Истории индийской литературы”, начавшей выходить под редакцией покойного Я. Гонды (A history of Indian literature / Ed. by Jan Gonda. Wiesbaden, 1973—1987; далее — HIL).

¹¹ Ср. слова видного индийского литератора (бывшего президента Литературной Академии Республики Индии) Кришны Крипалани: «Термин “индийская литература” может вводить в заблуждение, если не понимать его почти в столь же широком смысле, как термин “европейская литература”» (Kripalani K. Literature of modern India. A panoramic glimpse. New Delhi, 1982. P. 2—3).

торое освящено именами таких авторитетов, как немецкие филологи Э.Р. Курциус (1866—1956)¹² и Э. Ауэрбах (1892—1957)¹³ и американо-английский поэт и критик Т.С. Элиот (1888—1965)¹⁴.

Под “европейской литературой” они понимали весь комплекс древних, средневековых и новых литератур Европы: от Гомера до наших дней. История европейской литературы (в таком ее понимании) дает нам определенную “модель” (или, используя более модное слово, “парадигму”), с которой мы и сопоставим историю литературы индийской.

Несколько схематизируя, данную “модель” можно описать следующим образом. В “древности” существует общерегиональная литература, в данном случае — античная, двуединая греческо-римская литература, которая в течение длительного времени остается классическим образцом для всего культурного региона (здесь отвлечемся от того обстоятельства, что в западной и восточной частях европейского христианского мира античное наследие имело разные судьбы, и в дальнейшем описании модели для простоты ограничимся лишь европейским Западом). В так называемые средние века латынь продолжала быть основным языком европейской культуры и — вплоть до эпохи Возрождения — одним из главных языков европейской литературы. Однако во втором тысячелетии н.э. латынь постепенно вытесняется новыми языками: романскими, “потомками” латыни, а также языками германскими, славянскими и др., ставшими как бы ее “приемными детьми”. Европейская литература развивается как комплекс многих “национальных” литератур, в большей или меньшей степени связанных между собой, причем далеко не в последнюю очередь — общим наследием античности.

Если мы приложим эту европейскую историко-культурную “модель” к индийскому материалу и сравним эти два региона, два культурных мира, то увидим как существенные элементы сходства, так и немаловажные различия в общерегиональных “литературных историях”.

Легко указать на индийский аналог (точнее, один из аналогов) европейской античной (“классической”) литературы: это литература на санскрите. Санскрит как литературный язык окончательно сложился и был канонизирован к исходу I тысячелетия до н.э. (т.е., рассуждая в масштабах столетий, примерно тогда же, когда сложились древнегреческий и латынь)¹⁵. Значение санскрита для Индии (Южной Азии) подобно значению древнегреческого и латинского языков для культуры Европы. Именно на санскрите наиболее полно и наиболее универсаль-

¹² См. его знаменитую книгу: *Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948. Перевод на французский: *Curtius E.R. La littérature européenne et le moyen âge latin*. P., 1956. Перевод на английский: *Curtius E.R. European literature and the Latin Middle Ages*. Princeton, 1990 (1953). Русского перевода, к сожалению, пока не существует.

¹³ См. не менее знаменитую книгу: *Auerbach E. Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern, 1946. Перевод на французский: *Auerbach E. Mimesis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. P., 1968. Перевод на английский: *Auerbach E. Mimesis. The representation of reality in Western literature*. Princeton, 1991 (1953). Перевод на русский: *Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. М., 1976.

¹⁴ См., напр.: *Eliot T.S. What is a classic?* L., 1946.

¹⁵ См., напр.: *Барроу Т. Санскрит* / Пер. с англ. М., 1976; *Чаттерджи С.К. Введение в индоарийское языкознание*. М., 1977; *Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура*. Текст. М., 1982.

но были выражены в слове многие основные идеи и идеалы индийской культуры. На санскрите было создано огромное количество самых разнообразных текстов, число которых не поддается учету¹⁶.

К предыстории собственно санскритской словесности относятся и огромный комплекс словесности ведийской¹⁷ (от гимнов “Ригведы”¹⁸ до философских текстов упанишад¹⁹), и не менее огромный комплекс древнеиндийского эпоса: “Махабхарата” и “Рамаяна”²⁰.

Санскрит продолжает жить и сегодня, не только преломленный и отраженный в современных индийских языках (подобно тому как латынь и греческий преломлены и отражены в языках новоевропейских), но и сам по себе — как язык традиционной учености и религии, причем в большей степени, чем, например, латынь среди европейцев-католиков. Конституция Республики Индии называет санскрит в числе восемнадцати основных языков страны. Стоит подчеркнуть, что, в отличие от латыни, санскрит никогда не был языком единой духовно-административной системы, потому что религиозная жизнь Южной Азии всегда отличалась плюрализмом, и даже то, что европейцы называли единым словом “индуизм”²¹, ни-

¹⁶ Выдающийся индолог голландец Ян Гонда (1905—1991) в предисловии к многотомной “Истории индийской литературы” писал: “Сказать, что санскритская литература ... превосходит по объему литературы Греции и Рима, было бы ошибкой. Санскритская литература почти безгранична, т.е. никто не знает ее пределов и числа составляющих ее произведений” (*Gonda J. Vedic literature* [HIL. Vol. 1. Fasc. 1]. Wiesbaden, 1975. P. 3). Следует напомнить, что под “литературой” Я.Гонда имел здесь в виду не только “художественную литературу”, но все письменные тексты на санскрите.

¹⁷ См., напр., Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980; Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982; Она же. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993; см. также: ИВЛ. Т. 1. С. 209—227.

¹⁸ См. русские переводы Т.Я. Елизаренковой: Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972; Ригведа. Мандалы I—IV (серия “Литературные памятники”). М., 1989; Ригведа. Мандалы V—VIII (серия “Литературные памятники”). М., 1995. Ригведа. Мандалы IX—X (серия “Литературные памятники”). М., (в печати). Ср. в “Испытании человека” Видьяпати “Рассказ о знатоке Вед” (№ 18).

¹⁹ См. русские переводы А.Я. Сыркина: Брихадараньяка упанишада. М., 1964; Чхандогья упанишада. М., 1965; Упанишады. М., 1967 (переиздание: Упанишады. М., 1991—1992). Ср. в “Испытании человека” “Рассказ о человеке упорном” (№ 42). “Рассказ” этот стоит несколько особняком среди прочих “рассказов” книги и представляет собой своего рода небольшую упанишаду.

²⁰ См., напр.: Гринцер П.А. “Махабхарата” и “Рамаяна”. М., 1970; Он же. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974. Существуют различные переводы, переложения и пересказы сюжетов “Махабхараты” и “Рамаяны” на русский язык. В настоящее время в сериях “Литературные памятники” и “Памятники письменности Востока” выходят научные переводы книг “Махабхараты”, подготавливаемые петербургскими санскритологами. Отдельные части “Махабхараты” издавались также в переводах Б.Л. Смирнова (Ашхабад, 1956—1972 и более поздние переиздания). “Рамаяна” на русском языке пока что доступна лишь в стихотворных переложениях В. Потаповой. См.: Рамаяна / Пер. с санскрита В. Потаповой. М., 1986. Существуют также (неоднократно переиздававшиеся) прозаические пересказы древнеиндийского эпоса, сделанные Э.Н. Темкиным и В.Г. Эрманом.

²¹ Само слово “индуизм” возникло в европейских языках к концу XVIII в. Как и у слова “Индия”, у него не было эквивалента в языках традиционной индийской культуры. Литература об индуизме на западноевропейских языках огромна, на русском — довольно бедна. Здесь достаточно процитировать слова современного немецкого индолога Г. фон Штитенкрона: «Очевидно, что “индуизм” включает в себя различия столь же фундаментальные, как различия между иудаизмом, христианством и исламом, а также другими, менее распространенными религиями и культами Ближнего Востока. Если бы мы объединили их всех общим именем-термином, сочтя их различными “сектами” одной ближневосточной религии, мы получили бы некий эквивалент индуизма» (*Stietencron H. [von]. Hinduism: on the proper use of a deceptive term // Hinduism reconsidered / Ed. by G.D. Sontheimer and H. Kulke. New Delhi, 1991. P.16*).

когда не обладало таким единством, как, скажем, иудаизм или католицизм (а ведь санскритом пользовались не только разнообразные приверженцы индуизма, но также буддисты и джайны, т.е. последователи двух крупнейших “неортодоксальных” религий Южной Азии). Поэтому и сам санскрит как литературный язык, и литература на нем — явления гораздо более многоликие, чем, скажем, древнегреческий или латынь и литературы на этих языках.

Как и латыни в Европе, санскриту в Индии уже в I тысячелетии н.э. противостояли, с одной стороны, его “потомки” (вернее, более молодые ветви того же древа), т.е. различные индо-арийские языки, а с другой стороны, его “приемные дети” — языки дравидийские.

Существенное отличие литературной истории Индии от европейской “модели” заключается, помимо прочего, в том, что параллельно с кодификацией и канонизацией санскрита происходило становление письменных языков, представлявших более поздние, чем санскрит, стадии языковой эволюции. И на этих языках сложились своего рода “литературные комплексы”. Речь идет о буддийском каноне на языке пали²² и о джайнской канонической литературе на так называемых пракритах²³. Борьба между санскритом и пракритами (более молодыми отпрысками того же древа) за господство в словесности длилась чуть ли не тысячу лет. В конце концов победу все же одержал санскрит, оттеснив своих соперников на второстепенные роли. Даже буддисты и джайны в конце концов перешли на санскрит, и в особенности джайнские авторы внесли немалый вклад в санскритскую литературу.

Во второй половине I тысячелетия н.э. в литературное употребление кое-где выбились представители следующего этапа языковой эволюции, так называемые языки апабхрانشа (букв.: ‘отпадение’, т.е. как бы “отпавшие”), но и они преуспели в противоборстве с санскритом не более, чем пракриты²⁴. Как мы увидим ниже, наследие Видьяпати включает в себя поэму под названием “Лиана славы”, написанную на языке, который сам автор называет “авахаттха” (что соответствует санскритскому *апабхрانشа* — ‘отпавший’) и который современные исследователи определяют как “поздний апабхрانشа”.

К середине II тысячелетия н.э. (а в отдельных случаях и позже) в Северной Индии так или иначе заявляют о себе языки следующего поколения, так называемые новоиндийские (или новоиндоарийские), “стадиально” подобные языкам новоевропейским. Но этим новым языкам Южной Азии и словесности на них пришлось довольствоваться второстепенными ролями в культуре гораздо дольше, чем их европейским “ровесникам”. Только в XIX—XX вв. новоиндоарийские языки²⁵ (вместе с

²² См., напр.: *Winternitz M. A history of Indian literature. Vol. II: Buddhist literature and Jaina literature. New Delhi, 1977 (1st ed.: Calcutta, 1933); Norman K.R. Pāli literature (NIL, Vol. 7, Fasc. 2). Wiesbaden, 1983.* На русском языке см., напр.: введение в книгу: *Дхаммапада* / Пер. с пали, введение и коммент. В.Н.Топорова (*Bibliotheca Buddhica. XXXI*). М., 1960; а также: ИВЛ. Т.1. С.230—234.

²³ См., напр., книгу М. Винтерница, названную в предыдущей сноске. На русском языке: ИВЛ. Т. 1. С. 234—235; а также: *Вертоградова В.В. Праkritы. М., 1978.*

²⁴ Языки апабхрانشа и словесность на них сравнительно мало изучены. См.: *Hardy F. Creative corruption: some comments on Apabhramśa literature, particularly Yogindu // Studies in South Asian devotional literature / Ed. by A.W. Entwistle and F. Mallison. New Delhi;Paris, 1994. P.3—23.*

²⁵ Наиболее важные из новоиндоарийских языков — это (в алфавитном порядке): ассамский, бенгальский, гуджарати, маратхи, ория, панджабский, синдхи, урду и хинди. К ним же принадлежит и язык майтхили, на котором, как мы увидим ниже, создавал поэзию Видьяпати.

крупнейшими дравидийскими языками Юга²⁶) восторжествовали над санскритом и другими своими “классическими соперниками”.

Во II тысячелетии н.э. в Индии большую роль стал играть новый, пришедший извне, культурный и литературный компонент. Его можно назвать западноазиатским (ближне- и средневосточным) или, более традиционно, мусульманским. Мусульмане были основной политической силой на субконтиненте с начала XIII и вплоть до XIX в. Среди прочего, они принесли с собой литературные традиции Западной и Средней Азии и два основных, “классических” языка исламской культуры: арабский и персидский (фарси). Арабский в Индии был в основном языком мусульманской теологии и традиционной науки и в меньшей мере — языком художественного творчества. Персидский же вплоть до XIX в. был “официальным” языком мусульманских государств в Индии и важнейшим средством самовыражения индо-мусульманской культуры²⁷. В Индии пышно расцвела литература на фарси, которую создавали и иммигранты, и местные уроженцы²⁸. Персидская (точнее фарсиязычная), а до некоторой степени и арабская (арабоязычная) литература стали в Индии еще одним “классическим наследием и образцом” — наряду с наследием собственно древнеиндийским. Можно сказать, что последующее развитие литератур на новоиндоарийских языках (и даже на языках Юга, дравидийских) происходило как бы в “силовом поле”, созданном “перекрестным” воздействием этих двух “классических” литературных комплексов, хотя, разумеется, для тех литератур, которые складывались преимущественно в мусульманской культурной среде, доминирующим было воздействие персидско-арабского комплекса, а для тех, что складывались в среде индусской — воздействие комплекса древнеиндийского.

Некоторые аналогии этому “наложению” ислама на иную культуру можно найти и в истории Европы. Прежде всего вспоминается, конечно, Испания, где в течение нескольких веков господствовали мусульмане и, в частности, развивалась литература на арабском языке. Значительным было влияние ислама и на юго-востоке Европы, где до сих пор имеется немалочисленное мусульманское население. И в Испании, и в Юго-Восточной Европе (и еще в Сицилии, где также некоторое время господствовали арабы), несомненно, происходило взаимовлияние культур, однако с территории Западной Европы мусульмане были в конце концов вытеснены, западноевропейская культура как бы отторгла от себя культуру ислама. В Европе же Юго-Восточной ислам и христианство продолжали сосуществовать, но противостояние между ними не было преодолено, о чем свидетельствуют, например, печально известные недавние события в Боснии.

В этой же связи можно вспомнить и монголо-татарскую (ордынскую) власть на Руси. Поскольку ханы Золотой Орды к середине XIV в. приняли ислам, то противостояние Руси и ее восточных властителей также стало отчасти противостоянием христианства и ислама. Однако Московское княжество, превращаясь в

²⁶ Это языки каннада, малаялам, тамильский и телугу.

²⁷ Тверской купец Афанасий Никитин, младший современник Видьяпати, путешествуя по Индии в 60—70-х годах XV в., объяснялся с индо-мусульманскими правителями и купцами именно на фарси. См.: Хожение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986 (Серия “Литературные памятники”). “Хожение за три моря” Афанасия Никитина было первой книгой, изданной (в 1948 г.) в этой серии.

²⁸ См., напр.: Schimmel A. Islamic literatures of India (HIL, Vol. 7. Fasc. [?]). Wiesbaden, 1973; Алиев Г.Ю. Персоязычная литература Индии. Краткий очерк. М., 1968.

Российское государство, постепенно “поглотило” своего бывшего сюзерена, преодолев его и политически, и культурно, частично даже ассимилировав. Позже Российская империя присоединила к себе и другие территории бывшей империи Чингисхана, населенные мусульманами. Но, пожалуй, только теперь в полный рост перед нами встают проблемы, связанные с сосуществованием разных культурных традиций в пределах нашей многоликой державы, в том числе — традиций ислама, с одной стороны, и традиций христианства, с другой.

В свете этого европейского (и, в частности, российского) опыта можно лучше представить себе, сколь сложны оказались проблемы аккультурации ислама на индийском субконтиненте. Здесь не было ни “реконкисты”, как в Испании, ни успешного возвышения какого-нибудь местного “княжества”, как на Руси. Но и исламу не удалось подчинить себе Индию в той же мере, в какой это произошло, например, с Ираном. Ни одна из сторон не смогла преодолеть другую в культурном отношении: Индия не ассимилировала полностью мусульман (как это ей иногда удавалось в прошлом по отношению к иным пришельцам), исламу же оказалось не под силу обратить в свою веру всех или даже большинство индийцев, и поэтому ему пришлось сосуществовать с индуизмом (который исламу гораздо более чужд, чем христианство). Разумеется, в течение веков неизбежно происходил процесс взаимных влияний: ислам в Индии воспринял немало от местной “почвы”, а воздействие ислама сказалось на многих аспектах индуизма. В наши дни понятие “индийская культура” не может не включать в себя многовековой традиции индийского ислама²⁹.

Иногда говорят даже о так называемом индусско-мусульманском культурном синтезе, но следует иметь в виду, что действительный синтез, т.е. претворение разнородных составляющих в новый органический сплав, произошел лишь в отдельных сферах культуры: в архитектуре, музыке, живописи, отчасти в литературе, в некоторых реформаторских религиозных движениях и т.д. — но отнюдь не охватил культуру целиком. Мусульмане остались мусульманами, индусы — индусами, и, как известно, в 1947 г. субконтинент был разделен на две части именно по религиозному принципу (причем злая воля британцев, в которой у нас прежде принято было видеть главную причину этого Раздела, была далеко не единственной его причиной). Но и в сегодняшней Республике Индии, которая образовалась путем “вычитания” из бышей империи территорий на северо-западе и северо-востоке, населенных преимущественно мусульманами, последователи ислама все же составляют примерно десятую часть населения. Проблема сосуществования ислама и индуизма — одна из сложнейших проблем страны.

Ко времени жизни Видьяпати большая часть Северной Индии уже два века была под властью мусульман, и сам он жил в индусском княжестве, находившемся в вассальной зависимости от соседнего Джаунпурского султаната, где правила мусульманская династия³⁰. Противостояние-взаимодействие индуизма и ислама

²⁹ Некоторые всемирноизвестные символы Индии, например знаменитый Тадж Махал, — это произведения именно индо-мусульманской культуры.

³⁰ Джаунпурский султанат просуществовал около ста лет (с конца XIV по конец XV в.) и прославился высоким уровнем своей культуры. Его называли “индийским Ширазом”. Однако, к сожалению, культура Джаунпурского султаната изучена довольно мало. См., например: The Cambridge history of India. Vol.III: Turks and Afghans. Cambridge, 1928. P. 251—259; A comprehensive history of India. Vol.V: The Delhi Sultanate (A.D. 1206—1526). Delhi etc., 1970. P. 710—732; The history and culture of the Indian people. Vol.VI: The Delhi Sultanate. 2nd ed. Bombay, 1969. P.186—192; Saeed M.M. The Sharqi sultanate of Jaunpur. A political and cultural history. Karachi, 1972.

не могло не отразиться в творчестве Видьяпати, и в “Испытании человека” в частности. Но об этом речь пойдет чуть ниже, а здесь стоит еще упомянуть, что ислам уже в VIII в. н.э. как бы заново “сомкнул”³¹ эйкумену Старого света, “навел мосты”, создал единое коммуникационное пространство — от Испании до Индии. И Видьяпати в XV в., сам того скорее всего не ведая, был “подключен” к этому обширному коммуникационному пространству (хотя конкретные пути сообщения в этом пространстве не всегда ведомы и нам).

Но уже при жизни Видьяпати было положено начало еще более мощному и эффективному “смыканию” эйкумены, которое осуществили европейцы в XV—XIX вв. Одним из зачинателей этого дела был современник Видьяпати португальский принц Генрих Мореплаватель (1394—1460). Мировая экспансия европейцев обернулась для Индии установлением британской власти на субконтиненте, и с конца XVIII в. индийская культура развивалась под непосредственным и эффективным воздействием культуры европейской (в ее британском варианте).

В XIX—XX вв. произошли радикальные перемены и в мире индийской словесности. К началу XIX в. литературная ситуация в Индии была похожа на ситуацию в европейской литературе примерно к XV в. (т.е. как раз ко времени жизни Видьяпати): до изобретения книгопечатания, формирования “национальных” государств и последующего развития “национальных” литератур. К началу XIX в. господствующее положение в индийской культуре все еще занимали, подобно латыни в средневековой Европе, языки “классические”: санскрит у индусов, арабский и персидский у мусульман. Словесность на новых, живых языках развивалась как бы в тени языков классических и имела сравнительно узкие социально-культурные функции. Так, на большинстве новых языков практически не было прозы, а поэзия разрабатывала довольно ограниченный круг тем и сюжетов (в основном мифологических и религиозных), оставаясь в рамках традиционных канонов. В отличие от Европы в Южной Азии к XIX в. не сложилось “национальных” (т.е. этнически более или менее однородных) государств, в которых новые языки могли бы войти в силу при поддержке власти. Книгопечатание было завезено в Индию европейцами еще в XVI в., но до XIX в. не играло сколько-нибудь заметной роли, оставаясь экзотической причудой иноземцев³².

В XIX—XX вв., по мере утверждения и распространения на субконтиненте британской власти и все более интенсивного восприятия европейской культуры, литературы на новых индийских языках одна за другой стали выдвигаться на передний план, претерпевая при этом коренные преобразования, связанные с усвоением западных идей и форм, а также с приобретением новых (“современных”) социально-культурных функций. Процессы становления современных индийских литератур в XIX—XX вв. можно сравнить, с одной стороны, с процессами становления “национальных” новоевропейских литератур в XV—XIX вв., а с другой стороны — с теми преобразованиями, которые произошли в русской литературе после и вследствие петровских реформ, поскольку “европеизацию” русской культуры в петровскую и послепетровскую эпохи можно сопоставить с процессами усвоения европейской культуры Индией в XIX—XX вв.

³¹ Выражение заимствовано из книги американского историка Уильяма Макнила: *McNeill W. The rise of the West. A history of the human community. Chicago; London, 1963.*

³² См., напр.: *Priolkar A.K. The printing press in India. Its beginnings and early development. Being a quartercentenary commemoration study of the advent of printing in India (in 1556). Bombay, 1958.*

Только в эти века в литературах на новых индийских языках стала развиваться проза, в частности — повествовательная художественная проза. Некоторую — небольшую — роль в этом развитии сыграли и переводы на бенгальский язык “Испытания человека” Видьяпати, появившиеся в начале XIX в. Именно тогда эта книга впервые соприкоснулась с печатным станком.

Таков — в беглом очерке — один из самых общих историко-культурных и историко-литературных “контекстов понимания”, в которых имеет смысл рассматривать “Испытание человека” и последующую судьбу этой книги в Индии (Южной Азии).

4

Современный читатель (точнее: читатель, привыкший к нормам новоевропейской культуры), наряду с таким широким контекстом, несомненно захочет рассмотреть книгу и в контексте более узком, который можно назвать “контекстом авторской личности”. И здесь читателя постигнет разочарование: о личности Видьяпати, об обстоятельствах создания им данного текста и вообще о той конкретной культурно-исторической среде, в которой наш автор жил и творил, мы имеем очень мало достоверных сведений.

И дело здесь отнюдь не в “случайностях” истории, дело именно в “закономерностях” индийской культуры, в самой ее природе. В этой конкретной познавательной ситуации происходит своего рода конфликт между нашими привычками познания, обусловленными нашей культурой, и материей культуры индийской. На этом конкретном примере ясно видна разница индийской культуры по отношению к новоевропейской.

Дело в том, что индийская культура сохраняла и передавала информацию сама о себе во многом иначе, чем культура европейская (отложившаяся в нашем сознании как норма). Само содержание информации зачастую было иным, так что мы теперь не можем извлечь из нее то, что хотели бы, что соответствовало бы нашим стандартам знания.

В частности, об авторах разного рода текстов (поэтических, религиозно-философских и т.д.), даже о таких авторах, имена которых были прославлены и окружены почетом и уважением, индийская традиция¹, как правило, сохраняла крайне мало информации, достоверной по нашим критериям². Чаше

¹ Следует оговориться: речь идет в основном о домусульманской и немусульманской традиции. Мусульмане в Индии сохраняли, как правило, свое острое чувство исторического времени и иное, чем у индусов, отношение к человеку и человеческой личности.

² Так, весьма показателен пример Калидасы, автора произведений, получивших мировую известность. Как пишет В.Г. Эрман, “мы фактически ничего не знаем о создателе этих бессмертных творений. Личность крупнейшего поэта и драматурга древней Индии ... остается для нас загадкой. Нам неизвестны ни годы его жизни, ни место его рождения, мы не знаем, кем он был и какое занимал положение в обществе, где провел детство и юность и где — годы творческой зрелости... На все эти вопросы мы, по-видимому, никогда не получим ответа... Не сохранилось никаких документов этой эпохи, которые могли бы пролить свет на упомянутые вопросы, никаких свидетельств современников или ближайших потомков Калидасы, ничего, что могло бы послужить материалом для достоверного его жизнеописания. Только легенды, созданные народной фантазией и сохранившиеся в устной народной традиции, дошли до нас, но эти популярные рассказы и анекдоты о знаменитом поэте не сообщают о каких-либо фактах, которые могли бы иметь отношение к его реальной биографии” (Эрман В.Г. Калидаса. М., 1976. С. 9—10). См. также: Эрман В.Г. Калидаса. Очерк жизни и творчества // Калидаса. Род Рагху (Рагхуванша) / Введ., пер. с санскрита и примеч. В.Г. Эрмана. СПб., 1996. С. 9 и далее.

всего современный исследователь имеет дело с таким тройным комплексом: 1) имя автора, 2) круг легенд, более или менее недостоверных, которые ассоциируются с этим именем, и 3) круг текстов, с большей или меньшей последовательностью приписываемых традицией данному имени³. Датировка авторов и текстов большей частью может быть произведена лишь по различным косвенным свидетельствам, потому что в самих текстах редко даются указания на время (даты) их сочинения (нет таких сведений и в “Испытании человека”). Здесь, несомненно, сказываются два важнейших свойства индийской культуры: иное, чем в Европе, отношение к истории, к историческому времени, и иное, чем в Европе, отношение к человеку и человеческой личности⁴.

Историк индийской литературы нередко сталкивается с явлением, которое можно назвать символическим (или номинальным) авторством: имя некоего “автора”, ассоциируемое традицией с теми или иными текстами, при ближайшем рассмотрении оказывается — в этой традиции — не столько знаком какой-либо реальной исторической личности, сколько **з н а к о м л е г е н д а р н о г о а в т о р с к о г о о б р а з а**. Иными словами, для индийской традиции (для традиционного индийского читательского восприятия) “авторское имя” означало не столько (или совсем не) соотнесение того или иного текста с некой исторически конкретной личностью, локализованной во времени и пространстве, сколько (или всего лишь) соотнесение этого текста с неким “образом автора”, локализованного во вневременном (легендарном или даже мифологическом) “пространстве”. Современный исследователь **и н о г д а** может найти достаточно достоверную информацию о той реальной исторической личности, которая послужила “источником” (основой) для того или иного легендарного (символического) “образа автора” (таких “источников”-основ может быть и несколько), но отнюдь не всегда подобные поиски результативны⁵.

Имя Видьяпати представляет собой несколько особый, сложный (хотя и отнюдь не уникальный для Индии) случай. Судьба этого имени и связанных с ним текстов лишний раз показывает многообразие, многосоставность того, что называется индийской культурой и индийской литературой.

Под именем Видьяпати до нас дошли разнообразные тексты (и в рукописном

³ Несколько подробней см. об этом в ст.: *Серебряный С.Д.* О некоторых аспектах понятий “автор” и “авторство” в истории индийских литератур // *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М., 1979.

⁴ См. раздел 6 наст. статьи. К сожалению, все эти проблемы, столь существенные и для сравнительного культуроведения, и для самой индологии, пока не получили фундаментальной разработки.

⁵ Явление, названное здесь “символическим (или номинальным) авторством”, можно найти, разумеется, и в других культурах. Например, в древнегреческой литературе такие имена, как *Гомер* или *Эзоп*, были именно **з н а к а м и л е г е н д а р н о г о а в т о р с к о г о о б р а з а**. Но в Индии подобный подход к авторству сохранялся гораздо дольше, чем в Греции (едва ли не до XVIII в.) и распространялся на такие тексты (например, весьма изощренные драмы или поэмы), которые в европейской культурной традиции, как правило, имели уже вполне конкретных исторических авторов. См. в этой связи также: *Аверинцев С.С.* Авторство и авторитет // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*. М., 1994.

виде, и в устной передаче) на нескольких индийских языках⁶. Наибольшую (международную!) славу принесли этому имени короткие поэтические тексты (условно говоря, “песни”, а точнее — стихотворения, предназначенные для пения) кришнаитского содержания, написанные на бенгальском языке или на особом поэтическом языке бенгальских кришнаитов⁷ — брадж-були⁸. Наследником этой традиции был знаменитый бенгальский поэт Рабиндранат Тагор (1861—1941), первым в Азии получивший (в 1913 г.) Нобелевскую премию по литературе⁹. Бенгальские “песни” Видьяпати более всего переводились на английский язык¹⁰. В сегодняшнем индийском сознании продолжает существовать образ Видьяпати, поэта-кришнаита, стоящего в ряду других имен поэтов-бхактов (т.е. поэтов, воспевавших то или иное божество)¹¹.

Однако в результате научных изысканий выяснилось, что у бенгальских кришнаитов имя Видьяпати было именем символическим, знаком легендарного авторского образа. Бенгальские “песни”, приписываемые Видьяпати, принадлежат скорее всего нескольким разным авторам, о которых, как правило, нет никакой достоверной информации (поскольку бенгальским кришнаитам таковая не требовалась).

Некоторые из “песен Видьяпати”, бытующих у бенгальских кришнаитов, как выяснилось, пришли в Бенгалию из соседней с ней области, Митхилы, и первоначально были написаны на тамошнем языке, майтхили¹². В Бенгалии их язык был несколько бенгализирован¹³, а содержание — истолковано в кришнаитском духе, который исходно мог в них и отсутствовать. В самой Митхиле, в ее фольклоре, до сих пор бытуют самые разнообразные “песни”, помеченные (“подписанные”) именем Видьяпати. Здесь это имя также имеет в основном символическое

⁶ О наследии Видьяпати в целом и о различных проблемах, связанных с его изучением, см. подробнее в кн.: *Серебряный С.Д.* Видьяпати (серия “Писатели и ученые Востока”). М., 1980; а также в ст.: *Он же.* Материалы для изучения творчества Видьяпати Тхакура // *Литературы Индии. Статьи и сообщения.* М., 1973.

⁷ Теперь у нас под “кришнаитами” имеют в виду обычно тех, кто принадлежит к “Международному обществу сознания Кришны”. Следует иметь в виду, что это лишь одна (и к тому же очень “вестернизированная”) разновидность кришнаизма.

⁸ См.: *Sen S.* A history of Brajabuli literature. Calcutta, 1935.

⁹ Свое восприятие бенгальской ипостаси Видьяпати Тагор описал в статье, имеющейся в русском переводе: *Тагор Р.* “Радхика” Видьяпати // *Тагор Р. Собрание сочинений: В 12 т.* М., 1965. Т. 11. С. 7—10.

¹⁰ См., напр.: *Vidyāpati: Bangīya padābalī* / Tr. by A. Coomaraswamy and A. Sen. L., 1915. И в России творчеством Видьяпати прежде всего стали заниматься бенгалисты (т.е. исследователи бенгальского языка и литературы). Поэтому и в “Краткую литературную энциклопедию” (М., 1962. Т. 1. С. 611—612; далее — КЛЭ), а оттуда в третье издание “Большой советской энциклопедии” (М., 1970. Т. 3. С. 315) Видьяпати вошел как “Биддепотти” (это бенгальское произношение того же имени). Подобным же образом фламандский поэт XII в. Хендрик ван Фелдеке “вошел в историю литературы как основоположник немецкого миннезанга под именем Генриха фон Фельдеке” (ИВЛ. Т. 3. С. 161).

¹¹ См., например, две книги (выпущенные отделом публикаций министерства информации и радиовещания Республики Индии в серии под названием “Cultural Leaders of India”): *Devotional poets and mystics. Pt 1—2* / General editor V. Raghavan. New Delhi, 1978. Эти книги состоят из кратких очерков о различных “религиозных поэтах и мистиках” Индии. Один из очерков посвящен Видьяпати.

¹² Слово *майтхили* — прилагательное женского рода, образованное по правилам санскритской грамматики от слова *Митхила*, и бук. значит ‘митхильская [речь]’.

¹³ Бенгальский и майтхили — языки близкородственные, примерно как русский и украинский (или, по крайней мере, как русский и польский).

значение (или даже несколько символических значений), отличное (отличные) от того, которое засвидетельствовано в бенгальской традиции. В Митхиле бытуют также различные легенды о Видьяпати, оценить историческую достоверность которых довольно затруднительно¹⁴.

Вместе с тем исследователям, в основном уже в XX в., удалось найти (и в самой Митхиле, и в соседнем Непале) небольшое число рукописей с “песнями” на майтхили “за подписью” Видьяпати. В этих рукописных источниках обнаружались и прототипы нескольких “песен”, попавших в Бенгалию и там переосмысленных, и прототипы некоторых “песен”, попавших в митхильский фольклор. О том, что автор по имени Видьяпати сочинил на санскрите книгу под названием “Испытание человека”, было известно еще с начала XIX в. (поскольку тогда вышли переводы этой книги на бенгальский язык — см. ниже). Позже были найдены (опять-таки в Митхиле и Непале) рукописи других сочинений Видьяпати на санскрите и “авахаттха” (апаххранша). Исследователи располагают теперь и некоторыми другими источниками по истории Митхилы времен Видьяпати (рукописными, эпиграфическими, нумизматическими и т.д.)¹⁵. В целом можно сказать, что имя Видьяпати для нас уже не просто знак неких символических авторских образов, но и знак реальной исторической личности, сколь ни мало мы знаем об этой личности конкретного и достоверного. Вкратце то, что мы действительно знаем более или менее достоверно о Видьяпати как исторической личности, можно изложить так.

Он родился, по-видимому, в последние десятилетия XIV в. (вряд ли ранее 1380 г.) и дожил по крайней мере до 50-х годов следующего, XV в.¹⁶ Для старинного индийского автора — это датировка с завидной степенью определенности:

¹⁴ См. книгу современного митхильского автора: *Jha R. Vidyapati. New Delhi, 1972*. Эта книга вышла в серии “Создатели индийской литературы” (“Makers of Indian Literature”), выпускаемой Литературной Академией (Sahitya Akademi) Республики Индии.

¹⁵ Можно отослать читателя к работам современного индийского автора-митхильца по имени Радхакришна Чаудхари и прежде всего к его объемистой (в 641 страницу!) книге “Митхила в эпоху Видьяпати” (*Chaudhary R. Mithila in the age of Vidyapati. Varanasi, 1976*). Однако эта книга представляет собой не столько исследование в нашем смысле слова, сколько и с т о ч н и к по современной индийской культуре (“ментальности”) — текст, сам требующий изучения и интерпретации, разделения достоверного и недостоверного, объективного и субъективного. Работы Р. Чаудхари и некоторых других современных южноазиатских историков красноречиво свидетельствуют о том, сколь сложно “пересаживать” европейские принципы историзма на иную культурную “почву”.

¹⁶ См. подробнее в кн.: *Серебряный С.Д. Видьяпати. С. 118—131*. На основе имеющихся скудных данных более точно установить годы жизни Видьяпати невозможно. В “Истории всемирной литературы” (Т. 3. С. 603) сказано: “Видьяпати Тхакур родился в середине XIV в. и прожил около ста лет (предположительно 1352—1448)”. Эти цифры, очевидно, восходят к какой-либо из современных индийских работ, в которых нередко предпринимаются попытки во что бы то ни стало вычислить годы (а то и дни) рождения и смерти старинных авторов, сколь бы ни были эфемерны основания для таких вычислений. Подобные попытки современных индийцев — результат ложного понимания (или, иначе говоря, своеобразного восприятия) европейских принципов историзма. Появление же подобных “точных” цифр (при имени Видьяпати или при именах других старинных индийских авторов) в советской книге — это результат неадекватного восприятия современных индийских историко-литературных текстов (без поправки на “ментальность” их авторов), т.е., в конечном счете, результат двойного “преломления” исторической информации. Такой итоговый результат — характерный пример псевдоинформации, псевдознания, которое получается при некритическом наложении с в о и х (н а ш и х) представлений о том, что и как нужно знать, на материал и н о й культуры.

с точностью до десятилетий. Иных авторов (даже, например, такого прославленного, как Калидаса) удастся датировать лишь с точность “плюс-минус столетия”.

Место жизни и творчества на ш е г о¹⁷ Видьяпати также определяется с завидной (для индийской культуры) точностью. Это, как уже сказано, Митхила — историческая область на севере южноазиатского субконтинента, охватывающая северную часть нынешнего штата Бихар Республики Индии и некоторые южные приграничные территории королевства Непал¹⁸. К этой же исторической области в разные эпохи прилагались еще два имени: *Видеха* и *Тиравхукти* (позднее — *Тирхут*) — но в наши дни наиболее употребительным осталось имя *Митхила*.

В индийских преданиях и в индийской истории Митхила занимает немало-важное место. Здесь достаточно упомянуть, что главная героиня “Рамаяны”, царица Сита, была родом именно из Митхилы и поэтому одно из ее имен — *Майтхили* (т.е. “митхильская”, “митхилка”; это то же самое слово, что и название языка майтхили). С XII по начало XVI в. на территории Митхилы существовало более или менее независимое княжество, в котором правили индусские династии. В эти века Митхила оставалась как бы островком индусской государственности посреди остальной Северной Индии, большей частью оказавшейся под непосредственной властью мусульманских правителей.

В XII—XIV вв. в Митхиле правили раджи так называемой карнатакской династии (имя указывает на их происхождение из “Карнатака”, т.е. из Южной Индии). Основателем этой династии называют раджу по имени Наньядэва, который упоминается в “Рассказе о герое воинственном” (№ 3) у Видьяпати. Исторические источники донесли до нас в общей сложности около десяти имен раджей “карнатакской” династии, но, по выражению современного индийского историка Р.Ч. Маджумдара, оные раджи — “в основном призрачные личности, о которых мало что известно”¹⁹. По-видимому, наиболее выдающимся (а может быть, и последним по времени) раджей этой династии был некий Харисинха (или Харасинха), правивший в начале XIV в. В сочинениях мусульманских историков Индии остались свидетельства (правда, разноречивые) о том, что делийский султан Гийяс-уд-дин Туглук в годы правления этого раджи вторгся в Митхилу (Тирхут) и как будто даже изгнал Харисинху из его княжества. Случилось это в 1324 или

¹⁷ В истории индийской литературы были и другие авторы по имени Видьяпати, например поэт XI века, писавший на санскрите и живший, по-видимому, в Гуджарате, на западе Индии. Его (как “великого поэта”) упоминает джайн Мерутунга в своем сочинении “Прабандха-чинтамани” (“Волшебный камень повествований”, начало XIV в.). См., напр.: *Banerji S.C. A companion to Sanskrit literature. Delhi etc., 1971. P.111*; *Saletore R.N. Encyclopaedia of Indian culture. New Delhi. 1985. Vol.V. P.1576—1577*. Т. Ауфрехт в своем сводном каталоге санскритских текстов и авторов различает пять авторов с именем *Видьяпати*. См. *Aufrecht T. Catalogus catalogorum. An alphabetical register of Sanskrit works and authors. Wiesbaden, 1962. Pt.1. P. 574*.

¹⁸ Современные авторы-митхильцы обычно ссылаются на одну из второстепенных пуран под названием “Брихад-Вишну-пурана” (предположительно датируемую V в. н.э.; о пуранах см. ниже в примеч. 31), в которой Митхила определяется как территория, ограниченная с севера Гималаями, с юга — Гангой, с запада — рекой Гандак, с востока — рекой Коши. См., напр.: *Mishra J. History of Maithili literature. New Delhi, 1976. P. 1*. Эти границы лишь весьма приблизительно соответствуют границам современного распространения языка майтхили.

¹⁹ См.: *The history and culture of the Indian people. Vol.VI: The Delhi Sultanate. P. 397*.

1325 г. Раджа Харисинха (он же Харасинха) так или иначе упоминается в трех “рассказах” “Испытания человека” (№ 8, 11, 22)²⁰.

Примерно с середины XIV по начало XVI в. в Митхиле правила так называемая оинийская династия (по названию деревни Оини, откуда был родом основатель этой династии). В XIV в. раджи этой династии, по-видимому, признавали над собой верховную власть делийских султанов, а в XV в. (в эпоху упадка Делийского султаната) — верховную власть соседнего Джаунпурского султаната.

Как утверждают предания (и что подтверждают те скудные сведения о себе, которые наш автор приводит в своих сочинениях), Видьяпати был придворным пандитом (ученым)²¹ и поэтом при нескольких раджах оинийской династии. Об этой династии в целом мы мало что знаем, и большинство сведений о ней почерпывается из трудов самого Видьяпати²².

Помимо “песен” на майтхили, наш Видьяпати сочинил, судя по имеющимся сведениям, около полутора десятка произведений на санскрите и апабхрانشа. Почти в каждом из этих произведений указывается, по повелению какого из раджей оно сочинено, а часто еще и описываются родственные связи и последова-

²⁰ Именно в годы правления этого раджи, как полагают, был создан старейший из дошедших до нас текстов на майтхили: своего рода трактат по поэтике под названием “Океан описаний” (“Варна-ратна-кара”, автор — Джьётиришвара). См. издание этого текста: *Varṇa-ratnākara of Jyotiṣvara-Kaviśekharaśārya* / Ed. ... by S.K.Chatterji. Calcutta, 1940. По-русски см.: *Серебряный С.Д. Видьяпати. С. 79—112* (Гл. III: “Океан описаний” или каноны митхильской поэзии).

По словам Р.Ч. Маджумдара, “после Наньядэвы именно Харисинха был наиболее выдающимся правителем, и его правление — это важная веха в истории Тирхута” (*The history and culture of the Indian people. Vol.VI: The Delhi Sultanate. P. 397*). Столица Харисинхи называлась Симараманпура (что можно перевести как *Пограничный город Рамы*). Ныне это “археологический объект” под названием Симраон, расположенный в Непале, в непосредственной близости от границы со штатом Бихар Республики Индии.

²¹ Сложное санскритское слово *видья-пати* (*vidyā-pati* : *vidyā* — ‘наука’, ‘знание’, ‘ведение’ и *pati* — ‘хозяин’, ‘господин’, а вместе — нечто вроде *владыка наук, владелец знания*) само по себе может значить *главный ученый при дворе*. В таком значении это слово употребляется, например, поэтом Бильханой (выходцем из Кашмира, творившем в конце XI в.) в его эпической поэме “Викрамадэва-чарита”, написанной в честь Викрамадэвы VI, раджи из династии Чалукьев. В этой поэме Бильхана называет себя “Видьяпати раджи Викрамадэвы”. Современные бенгальцы нередко воспринимают слово *Видьяпати* скорее как некий титул, чем как имя. Однако митхильцы, судя по всему, воспринимают *Видьяпати* прежде всего как личное имя. Возможно, это пример региональных различий в семантике санскритских слов.

В некоторых случаях имя нашего автора дается как двучастное: *Видьяпати Тхакура* (или *Тхакур*). Санскритское слово *Тхакура* (в новоиндийских языках превратившееся в *Тхакур*) имеет много значений, связанных с идеей власти, владения и господства (в том числе даже значение “бог”). В Бенгалии *тхакур* — уважительное обращение к брахману или почетное прозвище брахмана. Подобное значение это слово имеет, очевидно, и в Митхиле. В новое время прозвище могло превратиться в “фамилию”, т.е. родовое имя. Так, знаменитая бенгальская фамилия *Тагор* — это искаженное (англизированное) *Тхакур*. У современных митхильских брахманов также бывает “фамилия” *Тхакур*.

²² Подробнее об истории Митхилы см.: *Singh Sh.N. History of Tirhut from the earliest times to the end of the XIXth century. Calcutta, 1922; Thakur U. History of Mithila. Darbhanga, 1956; Mishra Y. History of Videha (from the earliest times to the foundation of the Gupta empire A.D. 319). Patna, 1981; Jha M. Civilizational regions of Mithila and Mahakoshal. Delhi, 1982. См. также: Choudhary R. History of Muslim rule in Tirhut. 1206—1765 A.D. Varanasi, 1970. В начале XVI в. Митхила вошла в состав империи Великих Моголов, а в XVIII в. (с 1765 г.) стала частью британских владений в Индии. Некоторые традиционные предания о Митхиле изложены на русском языке в книге (к сожалению, не очень хорошо изданной): *Сварнкар М.С. (Махадео Сах Сварнкар) Митхила — древнейшее государство ариев. М., 1997.**

тельность правления этих раджей (см., например, заключительные строфы в "Испытании человека"). Таким образом, можно установить относительную хронологию этих произведений (хотя и не всегда бесспорную), а в некоторых случаях даже и абсолютную (в известных пределах).

Так, одним из ранних произведений Видьяпати, несомненно, следует считать поэму под названием "Кирти-лата" ("Лиана славы"). Как уже сказано, она написана на языке, который сам Видьяпати называет "авахаттха" и который лингвисты по ныне принятой терминологии называют поздним апабхрانشа. В этой поэме повествуется о том, как два митхильских принца из оинийской династии, Вирасинха и Киртисинха, обращаются за помощью к султану Ибрахиму, правившему в городе под названием "Джонапура", чтобы изгнать из Митхилы некоего мусульманина по имени Аслан, убившего их отца, раджу Ганешвару, и узурпировавшего власть в княжестве. Султан Ибрахим помогает принцам изгнать узурпатора и возвращает Киртисинхе отцовский трон. Прообразом этого султана, по видимому, послужил Джаунпурский султан Ибрахим Шарки (правил в 1402—1436 гг.). Исторические события, отраженные в поэме, вероятней всего произошли в начальный период его правления. Впрочем, надежность поэмы "Лиана славы" как источника по реальной политической истории Митхилы довольно сомнительна. Но несомненна ее ценность как источника по истории культуры Северной Индии XV в. (в частности, по истории отношений между индусами и мусульманами), а также как литературного и лингвистического памятника. В частности, "Лиана славы" могла бы бросить дополнительный свет и на "Испытание человека". Но, к сожалению, изучена эта поэма пока недостаточно²³.

Следующее по времени крупное произведение Видьяпати — это переведенное здесь "Испытание человека". Как сказано во вступительных и заключительных строфах этой книги, она была написана "по указанию" (или "по повелению") раджи Шивасинхи²⁴. Об этом радже, легендарном герое митхильских преданий, сохранилось крайне мало достоверных исторических свидетельств²⁵, но

²³ Впервые издал "Лиану славы" (бенгальским шрифтом и с предисловием на бенгальском языке) известный бенгальский ученый Хоропрошад Шастри (Калькутта, 1924). Можно назвать также три издания шрифтом дэванагари с переводами и исследовательскими статьями на хинди: Б. Саксены (Аллахабад, 1929), Ш. Синха (Варанаси, 1955) и В.Ш. Агравала (Чиргаон—Варанаси, 1962). Западные исследователи пока к этому сложному тексту не подступались. В предисловии к своему изданию "Лианы славы" Хоропрошад Шастри писал, что найденную им в Непале рукопись поэмы он "расшифровывал" вместе с одним митхильским пандитом, знатоком санскрита и майтхили; но даже этот ученый митхилец начала XX в. многие места поэмы не понимал (и откровенно в том признавался).

²⁴ Возможно, эти слова Видьяпати не следует понимать буквально. По мнению Э.Р. Курциуса, у античных и европейских средневековых авторов утверждения о том, что некто (друг или патрон) попросил или повелел написать данный текст, — это своего рода риторическая формула скромности, традиционное "общее место" ("топос"). "Бесчисленные средневековые авторы утверждают, что они пишут по приказанию. Истории литературы принимают эти слова за чистую монету. Однако обычно это всего лишь топос" (Curtius E.R. *European literature and the Latin Middle Ages*. P.85). Подобный "топос" можно найти и во многих индийских текстах.

²⁵ Среди прочего историки Митхилы упоминают две золотые монеты Шивасинхи, см.: The history and culture of the Indian people. Vol.VI: The Delhi Sultanate. P.406; *Thakur U.* Some aspects of ancient Indian history and culture. New Delhi, 1974. P.157—160. У.Тхакур полагает, что Шивасинха правил в 1410—1414 гг.

все же на их основе можно с некоторой долей уверенности предполагать, что он вступил на престол Митхилы около 1412—1413 гг. и правил по крайней мере несколько лет. Следовательно, “Испытание человека” может быть датировано вторым десятилетием XV в.²⁶

К годам правления Шивасинхи могут быть отнесены и два других произведения, вероятно, также принадлежащих перу Видьяпати. Первое — это текст под названием “Кирти-патака” (“Знамя славы”), одна неполная и дефектная рукопись которого хранится в Королевской библиотеке Непала. Текст состоит из прозаических и стихотворных частей (на санскрите и на “авахаттха”) и, насколько можно судить, воспекает ратные и амурные подвиги раджи Шивасинхи. Второе из названных произведений — это пьеса под названием “Горакша-виджая” (“Победа Горакшанатха”), единственная рукопись которой также хранится в Королевской библиотеке Непала. Диалоги в этой пьесе — на санскрите и пракритах, а песни — на майтхили. Песни “подписаны” именем Видьяпати и похожи на “песни Видьяпати”, известные по другим источникам. Во вступлении автором всей пьесы также назван Видьяпати, “представляющий” ее по повелению раджи Шивасинхи²⁷.

Согласно митхильским преданиям, раджа Шивасинха через несколько лет после своего воцарения погиб (или пропал без вести) в битве с каким-то мусульманским властителем (им мог быть все тот же султан Джаунпура Ибрахим Шарки). Отправляясь на эту битву, Шивасинха якобы поручил Видьяпати как ближайшему другу и советнику заботу о своих шести женах. Узнав о неблагоприятном исходе битвы, Видьяпати с шестью царицами укрылся в Непале, вероятно, у какого-то дружественного раджи. Там они, как утверждает предание, прожили двенадцать лет, после чего главная царица, Лакхима-дэви, следуя обычаю, сожгла себя на костре вместе с куклой из священной травы куша, символизировавшей ее пропавшего (и, очевидно, погибшего) мужа²⁸.

²⁶ В библиотеке Санскритского колледжа в Калькутте хранится рукопись, содержащая довольно странный текст. В нем восемь рассказов, идентичные первым восьми рассказам “Испытания человека” и предваряемые тем же вступлением-обрамлением, включены еще как бы в одну рамку, повествующую о путешествии Баладэвы (брата Кришны) по святым для индусов местам. Текст этот имеет название “Бху-парикрама” или “Бху-парикрамана” (и то, и другое можно перевести как “Земле-обхождение” или “Обход земли”). В нем самом говорится, что данное сочинение написано для Дэвасинхи, отца Шивасинхи, т.е. для того же раджи, который упоминается во вступительных и заключительных строфах “Испытания человека”. Можно полагать, что “Обход земли” — это как бы ранняя редакция первой части “Испытания человека”. Впрочем, единственная рукопись данного текста требует еще тщательного изучения. Текст “Обхода земли” по этой рукописи был издан в Калькутте “Митхильским культурным советом” в 1976 г. (с предисловием и научным аппаратом на санскрите!).

²⁷ Подробнее об этих текстах см.: *Серебряный С.Д.* Видьяпати. С. 137—142. Тому же персонажу, что и пьеса “Горакша-виджая”, посвящена одноименная бенгальская поэма (неопределенной датировки), переведенная на русский язык: *Шейх Пхойджулл*. Победа Горокхо (Горокхо-биджой) / Пер. с бенг., вступит. ст. и коммент. И.А.Товстых. М., 1988.

²⁸ Об обычае самосожжения вдов (“сати”) в Индии см. примеч. к “Рассказу о человеке преданном” (№37).

Есть и такие предания, согласно которым Шивасинха, его главная царица Лакхима-дэви и Видьяпати образовывали любовный треугольник. Подобные предания легли в основу фильма “Видьяпати”, снятого в Индии в 1937 г. и, как утверждают специалисты, ставшего заметной вехой в истории индийского кинематографа.

Митхильские предания о жизни Видьяпати в Непале после гибели Шивасинхи как будто подтверждаются по крайней мере двумя письменными свидетельствами. Во-первых, сохранилось сочинение Видьяпати на санскрите под названием “Ликханавали” (“Собрание писем”, т.е. “Письмовник”)²⁹, представляющее собой руководство по написанию разного рода писем и посланий. Сам “Письмовник” составлен по указанию некоего непальского раджи, а образцы писем, в нем приводимые, датированы 299 годом “эры Лакшманасены”³⁰, что можно считать соответствующим 1418/19 гг. н.э. Во-вторых, в конце прошлого века в Непале была найдена рукопись “Бхагавата-пураны”³¹, переписанная, как полагают даже весьма критически настроенные историки, самим Видьяпати — очевидно, во время пребывания в Непале — и датированная 309 г. той же “эры Лакшманасены”, т.е. примерно 1428/29 г. н.э. (в настоящее время эта рукопись хранится в Митхиле, в библиотеке Санскритского университета в городе Дарбханга). Таким образом, можно полагать, что Видьяпати действительно прожил в Непале не меньше десяти лет.

Затем он, по-видимому, вернулся в Митхилу. До нас дошло еще несколько его сочинений на санскрите, написанных по поручению различных раджей оинийской династии (или их жен), правивших после Шивасинхи. Эти сочинения посвящены различным религиозным и “юридическим” проблемам. Трактат под названием “Шайва-сарвасва-сара” (примерный перевод: “Самая суть почтения Шивы”)³² описывает правила и обычаи поклонения богу Шиве; трактат “Ганга-вакьявали” (“Собрание изречений о Ганге”)³³ — различные ритуалы, связанные со священной для индусов рекой Гангой³⁴. “Вибхага-сара” (“Суть

²⁹ См. издание текста с переводами на хинди и майтхили: *Vidyāpati-kṛtā Likhanāvalī / Hindī evaṃ maithilī-anuvād-sahit. Sampādak Indrakānt Jhā. Patna, 1969.*

³⁰ “Эра Лакшманасены” — летосчисление, названное так по имени бенгальского раджи из династии Сенов, правившего в конце XII — начале XIII в. Именно этот раджа — герой двух “рассказов” (№ 23, 38) в “Испытании человека”. Проблема соотношения “эры Лакшманасены” с христианским летосчислением — предмет продолжающихся научных дискуссий. Однако можно считать более или менее установленным, что для Митхилы XV в. разница между двумя летосчислениями составляет 1119—1120 лет. См., напр.: *Kielhorn F. The epoch of the Lakshmanasena era // Indian Antiquary, 1890, Vol. XIX. P. 1—7; History of Bengal. Dacca, 1943. Vol. I. P. 233—238.*

³¹ “Бхагавата-пурана” — один из важнейших текстов индийского кришнаизма; своего рода религиозно-эпическая поэма, в которой, среди прочего, описана жизнь Кришны как высшего божества. См. пересказ содержания “Бхагавата-пураны” в кн. *Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Три великих сказания древней Индии. М., 1978.* На русский язык переведена (с хинди) книга Лаллу джи Лалла “Прем-сагар” (“Океан любви”), которая представляет собой переложение десятой “главы” “Бхагавата-пураны”: *Лаллу джи Лал. Прем Сагар / Пер. с хинди, вступ. ст. и примеч. А.П.Баранникова. М.; Л., 1937. “Пураны” (букв. “старинные [предания]”) — довольно многочисленный класс текстов индийской словесности (на санскрите и других языках), в которых описываются различные мифологические и религиозные сюжеты. Датировка пуран — одна из сложнейших проблем в индологии. См.: *Rocher L. The purāṇas (HIL. Vol. II. Fasc. 3). Wiesbaden, 1986 (о “Бхагавата-пуране” см.: P.138—151).* В настоящее время выходит отдельными книгами русский перевод “Бхагавата-пураны” (вместе с санскритским текстом), выпускаемый “Международным обществом сознания Кришны”. Следует иметь в виду, что переводы и комментарии в изданиях “Общества” несут на себе сильный отпечаток его специфической идеологии.*

³² См. издание текста: *Vidyāpati Thākura. Śaivasarvasvasāra. Darbhanga, 1897* — имеющееся в Национальной библиотеке в Калькутте.

³³ См. издание текста: *Vidyāpati. Gaṅgāvākyaṅvalī / Ed. by J.B. Chaudhary. Calcutta, 1940.*

³⁴ На индийских языках *Ганга* — имя женского рода, а сама эта река персонифицируется в виде богини-женщины. Индийцы говорят *Ганга-мата* — *Ганга-матушка* (ср. рус.: *Волга-матушка*).

раздела”)³⁵ — это трактат о правилах раздела и наследования имущества. “Да-на-вакьявали” (“Собрание изречений о дарах”)³⁶ — это трактат о различного рода дарах и пожалованиях. “Дурга-бхакти-тарангини” (“Река поклонения Дурге”)³⁷, вероятно, одно из последних сочинений Видьяпати, излагает правила и обычаи поклонения богине Дурге, супруге Шивы. Все названные сочинения практически не изучены современными исследователями.

Особые проблемы доставляют науке “песни” Видьяпати на майтхили. Рукописная их традиция, как уже сказано, скудна и ненадежна, поэтому ни одну конкретную “песню” нельзя с уверенностью признать доподлинно принадлежащей перу Видьяпати. Все, что мы можем сделать, — это реконструировать некий “обобщенный образ” поэзии Видьяпати на майтхили. Реконструируя этот “образ”, как бы воображаемый “корпус” поэтических текстов Видьяпати на майтхили, мы вправе предположить, что он включал в себя два рода текстов. Во-первых, стихотворения, описывающие различные любовные ситуации (в традициях поэзии на санскрите и пракритах), герои которых или безымянны или названы Кришной и Радхой, а в концовках этих стихотворений, в так называемых бхантиках, содержащих “подпись” поэта, упоминаются его покровители, чаще всего раджа Шивасинхи и его супруга Лакхима-дэви³⁸. И, во-вторых, так называемые шиваитские песни, т.е. или “песни”-молитвы Шиве и другим богам шиваитского круга, или “песни”, изображающие различные эпизоды из жизни Шивы и его семьи³⁹.

“Шиваитские песни” представлены более в митхильском фольклоре, чем в рукописных источниках. Мы можем только гадать, выражал ли Видьяпати в подобных “песнях” свои собственные религиозные чувства или лишь поэтически оформлял представления своих современников. Еще большую пищу для догадок и предположений дают “песни” первого из названных двух родов. Весьма правдоподобным кажется предположение (высказываемое рядом современных интерпретаторов), что эти “песни” создавались в обстановке придворной жизни, в основном в годы правления Шивасинхи, и, помимо доставления эстетического

³⁵ См.: *Vidyāpati Thākura. Vibhāga-sāra* / Ed. with Maithili tr. by Govinda Jha. Patna, 1976.

³⁶ Р. Джха (*Jha R. Vidyapati. P. 75*) ссылается на редкое издание: *Dānavākyaṅgalī* by Vidyāpati / Ed. by Pandit Fani Sarma. Varanasi, 1883.

³⁷ См. издание текста: *Dhīrasimha Deva. Durgābhaktitarāṅginī. A manual for the ritual of Durgā* / Composed with the assistance of Vidyāpati. [Darbhanga, 1901? 1902?] — имеющееся в Национальной библиотеке в Калькутте. “Официальное” авторство приписано радже, в годы царствования которого этот текст был создан.

³⁸ “Песни” Видьяпати этого рода уже неоднократно переводились на русский язык. См.: *Видьяпати. Песни любви* / Пер. С. Северцева. М., 1977; *Небо любви. Из средневековой индийской поэзии*. [Пер. Г.Ашкинадзе.] М., 1980. Лучшие, на мой взгляд, переводы принадлежат В.Микушевичу — см.: *Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии* (серия “Библиотека всемирной литературы”). Москва, 1977. С.142—146 (два последних стихотворения в этой подборке принадлежат уже не митхильской, а бенгальской традиции). Прозаические переводы “песен Видьяпати” из митхильских и бенгальских источников см. в кн.: *Серебряный С.Д. Видьяпати. С.211—235*. См. также переводы на английский язык: *Love songs of Vidyapati* / Tr. by D.Bhattacharya, ed. by W.G.Archer. New Delhi, 1963. In praise of Krishna. Songs from the Bengali / Tr. by E.C. Dimock, Jr. and Denise Levertov. N.Y., 1967 (P. 27, 37, 51, 56).

³⁹ См. прозаические переводы на русский язык некоторых подобных “песен” в книге: *Серебряный С.Д. Видьяпати. С. 230—232*.

удовольствия радже и его супруге, имели целью и восхваление этой царской четы⁴⁰. На такую мысль, в частности, наводят встречающиеся в некоторых “песнях” сравнения раджи Шивасинхи с Кришной⁴¹. В “Испытании человека”, в конце третьей части книги, Шивасинха сравнивается с самим богом Вишну. Как уже сказано, и “Испытание человека” в целом можно истолковывать как своего рода развернутое восхваление Шивасинхи.

Исходя из приведенного “списка трудов”, можно реконструировать некую схематическую “биографию” их автора: в более молодые годы он пишет поэтические и прозаические произведения, восхваляющие и развлекающие его покровителей-раджей, а в годы более зрелые (и, возможно, после перенесенных испытаний) обращается к трудам более “серьезным”, “теоретическим”, трактующим проблемы религии и права. Разумеется, любая подобная реконструкция может быть лишь более или менее предположительной.

Как уже сказано, в Митхиле имя Видьяпати окружено легендами. В них он изображается как благочестивый семьянин и ревностный поклонник бога Шивы. Согласно преданию, Видьяпати умер у берега Ганги — и на месте его кремации возник Шива-лингам⁴², а позже был построен шиваитский храм. Этот храм как будто существует до сих пор (фотографии его публикуются в современных книгах). В нынешней Митхиле есть также люди (брахманы), считающие себя потомками Видьяпати⁴³. И митхильские легенды, и митхильские генеалогии заслуживают специальных исследований.

Наши знания о творчестве Видьяпати, несомненно, еще могут быть расширены по мере изучения текстов, перечисленных выше. Однако вряд ли приходится ожидать, что мы сможем узнать намного больше достоверного о Видьяпати как конкретной человеческой личности и о конкретных обстоятельствах его жизни, поскольку индийская традиция та к и х с в е д е н и й просто не сохранила. Видьяпати, как и многие другие личности в истории индийской культуры, жившие до XIX века, почти не ощутим, не познаваем для нас в своей живой человеческой индивидуальности. В лучшем случае он предстанет перед нами как некий социально-исторический тип, как некий схематический контур, который мы можем заполнять правдоподобными подробностями с помощью легенд и нашего собственного воображения.

⁴⁰ Сочетание любовных и панегирических “мотивов” было характерно, например, для жанра газели на фарси. Классические образцы этого жанра — в поэзии Хафиза (ок.1325 — 1389/1390), старшего современника Видьяпати. См., напр.: Рейснер М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X—XIV века). М., 1989. Влияние фарсиязычной поэзии на Видьяпати исторически вполне возможно (ведь Митхила в его время была вассалом Джаунпура, “индийского Шираза”!), хотя вряд ли вполне доказуемо.

⁴¹ Подробнее об этом см.: Серебряный С.Д. Видьяпати. С.184—200.

⁴² Т.е. изображение фаллоса Шивы, служащее объектом религиозного поклонения.

⁴³ См.: Jha R. Vidyapati. P.34.

5

В этой связи стоит вспомнить, что писали о Видьяпати отечественные литературоведы еще в сравнительно недавнее время.

В 1960-х годах у нас возникла (позже как бы растаявшая) “теория” о “Возрождении на Востоке”¹. Будущим историкам советской науки еще предстоит написать трагикомическую повесть об этой “теории”. Как и во многих других заблуждениях, в ней было, несомненно, и некое “рациональное зерно”, некая доля истины, но в целом это была, конечно, неудачная попытка найти еще одну “универсальную отмычку” к истории мировой культуры².

В университетском учебнике 1970 г. про Видьяпати было сказано: “Имя Видьяпати (sic!) Тхакура должно стоять в ряду крупнейших поэтов индийского Возрождения”³.

Третий том “Истории всемирной литературы” (посвященный, как сказано в нем самом, “периоду с конца XIII — начала XIV в. до рубежа XVI—XVII вв.”⁴) вышел в 1985 г. (подписан к печати в 1984 г.). К тому времени “теория” о “Возрождении на Востоке” еще не растаяла полностью, и в названном томе был заключен некий компромисс между ее сторонниками и оппонентами, выразившийся в более обтекаемых формулировках. Так, в разделе, посвященном индийским литературам, Видьяпати включен в список поэтов, про которых сказано, что “они выступали носителями гуманистического идеала, который имеет определенные аналогии с идеалами гуманистов европейского Возрождения”⁵. Несколь-

¹ Основоположником этой “теории” был японист академик Н.И. Конрад. См. его кн.: Запад и Восток. Статьи. 2-е изд. М., 1972.

² “Теорию Возрождения на Востоке” можно рассматривать как своего рода протест некоторых востоковедов против “западоцентричного” подхода ко всему Востоку как к зоне сплошной и недифференцированной “традиционности”, т.е. неподвижности, неизменности (в отличие от “движущегося”, “развивающегося” Запада). Однако “протестующие” востоковеды сами оказались как бы в плену “западоцентризма”, поскольку “движение”, “развитие” в культурах Востока описывали в терминах, заимствованных из истории культуры Запада, не сомневаясь в их универсальной применимости.

³ Литература Востока в средние века. М., 1970. С. 427. Написание твердого знака в имени Видьяпати не более оправдано, чем отнесение его к эпохе “индийского Возрождения”. Такая “классификация” (или “типологизация”) Видьяпати основывалась, с одной стороны, на некоторых общих исходных идеях о “Возрождении на Востоке”, а с другой стороны — на довольно наивной интерпретации “любовной лирики” Видьяпати на майтхили. Прочие произведения Видьяпати, в том числе и “Испытание человека”, при формировании данной концепции практически не учитывались.

⁴ ИВЛ. Т. 3. С. 5.

⁵ Там же. С. 600. Эта фраза заслуживает специального анализа на предмет выявления содержащихся в ней несуразностей. Среди прочего здесь — сознательно или бессознательно — как бы отождествлены два разных смысла слов *гуманист* и *гуманистический*, различаемых даже однотомным “Словарем русского языка” С.И. Ожегова: один (исторически старший) смысл слова *гуманист* относится к определенному типу человека и ученого эпохи европейского Возрождения. Другой же смысл, возникший позже (а в советский язык воспринятый только в послевоенную и, может быть, даже в послесталинскую эпоху), связан с тем общим и довольно расплывчатым понятием “гуманизм” (= “человечность”), которое у нас в недавнем прошлом разделялось на “гуманизм социалистический” и “гуманизм абстрактный” (см., напр., статью “Гуманизм” в “Философском энциклопедическом словаре”. М., 1983. С. 130—131).

В процитированной фразе, как и во всей “теории” о “Возрождении на Востоке”, есть, наверное, и некое “рациональное зерно”. Наверное, есть смысл сопоставительно изучать представления о человеке у европейских гуманистов (в исходном, узком смысле слова) и у индийских поэтов XV—XVI вв. в контексте общего сопоставления европейской и индийской культур. “Определенные аналогии” вполне могут обнаружиться. Но корректное обнаружение и описание этих аналогий — дело отнюдь не простое, дело будущего.

ко далее лично про Видьяпати говорится, что его имя “стоит в ряду крупнейших поэтов-гуманистов Индии”⁶.

Общий порок приведенных “характеристик” Видьяпати состоит в том, что понятия, заимствованные из европейской истории, механически переносятся в них на инокультурный материал.

Так, понятие “Возрождение” связано с троичным делением истории европейской культуры на древность, средневековье и новое время (при этом Возрождение, следующее за средними веками, оказывается как бы началом или предвкушением нового времени)⁷. Применительно к Видьяпати (как и применительно к индийской культуре в целом) такая троичная схема (точнее схема “три плюс один”) “не срабатывает”. Мы не можем выделить некую индийскую “древность” (“античность”), к которой Видьяпати обращался бы через голову некоего “средневековья” (как, например, Петрарка и более поздние итальянские гуманисты, современники Видьяпати). Во всяком случае в “Испытании человека” мы видим вполне традиционное для индуизма деление времени на четыре “эпохи” (“юги”) и отождествление настоящего с последней, самой худшей из них — “кали-югой” (см. начало книги, с. 7 настоящего издания). Аналогию с европейским Ренессансом здесь усмотреть трудно.

В истории индийской культуры были, конечно, свои “разрывы преемственности”, но эти разрывы нельзя без явных натяжек отождествить с троичной европейской схемой древность — средневековье — новое время. “Презумпция тождества” и в данном случае оказывается несостоятельной.

В советском “марксизме” триада древность — средневековье — новое время была преобразована в триаду “общественно-экономических формаций”, через которую якобы должны были проходить в своем развитии все основные “подразделения” человечества: рабовладельческая формация — феодальная формация — капиталистическая формация ... Историю Индии, конечно, тоже старались загнать в подобный “ряд”, но получалось это все же не очень убедительно. Даже среди советских историков не было единомыслия по вопросам о том, существовал ли в Индии вообще “рабовладельческий строй” и в каком смысле можно говорить о “феодализме” в Индии. Что же касается “капитализма”, то до-

⁶ ИВЛ. Т. 3. С. 603. Выражение “стоит в ряду” относится к числу тех удобно двусмысленных (или даже многосмысленных) оборотов речи, которые позволяют (в рамках “академического” стиля) обходить “опасные зоны” и создавать видимость знания там, где таковое может и вовсе отсутствовать. Чтобы выявить это качество выражения “стоит в ряду”, достаточно спросить, в чьем восприятии Видьяпати “стоит в ряду”, кто его в этот “ряд” поставил. И тогда выяснится, что Видьяпати “стоит в ряду поэтов-гуманистов” прежде всего в восприятии современного литературоведа, который имеет определенные представления о “гуманизме”, о “Возрождении на Востоке” и т.д. “Ряд” (он же контекст) восприятия и понимания задан индивидуальным воспринимающим сознанием, которое довольно наивно возводит себя в ранг универсального научного разума.

⁷ Троичная схема истории была впервые четко сформулирована в конце XVII в. немецким филологом Кристофом Келлером (латинизированное имя — Целлариус, 1638—1707) и в XVIII в. постепенно утвердилась в европейском сознании. Идея “Возрождения” как “прорыва” из средневековья к новому времени была разработана, как известно, французским историком Жюлем Мишле (1798—1874) и швейцарцем Якобом Буркхардтом (1818—1897). См. об этом, напр.: Green W.A. Periodization in European and world history // Journal of World History. Spring 1992. Vol. 3. N1. Интересную критику этих исторических схем см., например, в известной книге Освальда Шпенглера (*Шпенглер О. Закат Европы*. Новосибирск, 1993. С. 49 и сл.).

статочно очевидно, что нечто подобное на оный начало развиваться в Индии только при британской власти и под непосредственным воздействием европейской культуры (порождением которой и был “капитализм”).

Триада древность — средневековье — новое время в Европе имеет еще и важный геополитический аспект. Наша классическая древность (античность) ассоциируется с Римской империей, объяввшей единой политической структурой огромное пространство, в том числе и значительную часть той территории, которую мы теперь называем Европой.

Понятие “средние века” подразумевает распад этой империи (хотя и продолжавшей существовать как идея и идеал на западе Европы, а отчасти и как реальность на востоке Средиземноморья) и образование на развалинах ее западной части различных “варварских государств”. Понятие “средние века” подразумевает также и господство в Западной Европе римско-католической церкви, которая выступала как бы духовной наследницей империи.

Наконец, новое время в геополитическом аспекте — это образование в Западной Европе сообщества отдельных государств (при осознании того, что прежней империи больше не существует) и параллельное распадение бывшего единства в сфере религии и вообще мировоззрения.

Политическая история южноазиатского субконтинента являет во многом иную картину. Правда и здесь в древности была империя, объявшая на какой-то срок большую часть субконтинента (включая даже нынешний Афганистан): империя династии Маурья⁸, правившей, по-видимому, с конца IV в. до н.э. и по крайней мере до рубежа III и II вв. до н.э. (т.е. немногим более столетия). В той истории Индии, которая теперь предстает перед нашим взором (воссозданная усилиями ученых в XIX—XX вв.), империя Маурьев занимает весьма важное место. Эдикты императора-буддиста Ашоки (третьего в этой династии, правившего во второй трети III в. до н.э.), поистине удивительные тексты, провозглашающие идеал гуманного (человеколюбивого) государственного устройства, — это древнейшие из дошедших до нас индийских надписей⁹. На гербе нынешней Республики Индии — львиная капитель колонны из Сарнатха, на которой был некогда выбит один из эдиктов Ашоки.

Надо полагать, что достижения эпохи Маурьев сказались во всей последующей истории Южной Азии, но сказались далеко не так, как наследие Рима в истории Европы. Память индийской культуры сохраняла лишь весьма отрывочные и неопределенные сведения об империи Маурья. Так, с о х р а н я л и с ь л е г е н д ы о воцарении основателя династии, Чандрагупты (эти легенды отражены и в некоторых “рассказах” “Испытания человека” — см. № 13, 19, 20), но его внук Ашока был практически забыт, а его эдикты были вновь прочтены лишь в 1830-х годах англичанином Дж. Принсепом¹⁰.

⁸ См., напр.: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973; *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.

⁹ См. некоторые из эдиктов Ашоки в переводах В.В.Вертоградовой в кн.: *История и культура Древней Индии. Тексты.* М., 1990. Весь “корпус” надписей Ашоки был недавно переведен на русский язык А.А. Вигасиным, см.: *Хрестоматия по истории Древнего Востока / Сост. и коммент. А.А.Вигасина.* М., 1997. С. 329—351.

¹⁰ См., напр.: *Бонгард-Левин Г.М.* Указ. соч. С. 13.

В первые века нашей эры север субконтинента вместе с нынешним Афганистаном и некоторыми территориями Центральной (Средней) Азии вошел в империю Кушан, современницу империи Рима. По словам отечественных историков, “кушанская эпоха — одна из самых ярких в истории и культуре всего Востока. Созданная выходцами из Средней Азии империя охватила территории от берегов Аральского моря до Индийского океана и Восточного Туркестана и встала в ряд (sic! — С.С.) с величайшими державами той эпохи — Римом, Парфией, Ханьским Китаем”¹¹. Однако в памяти индийской культуры и от этой великой империи осталось мало достоверных сведений, так что историки до сих пор даже не могут точно установить время правления кушанских властителей (императоров).

В IV—VI вв. н.э. большую часть Северной Индии охватывала империя династии Гуптов, эпоху которой современные историки часто называют “золотым веком” индийской культуры. Но и этот “золотой век” во всем его блеске пришлось восстанавливать историкам в XIX—XX вв.

В прошлом некоторые английские авторы делили индийскую историю на “индусский период” и “мусульманский период”, проводя аналогию с европейскими эпохами древности и средневековья. Однако это было, пожалуй, не меньшей натяжкой, чем теория “Возрождения на Востоке”. Мусульмане, выходцы из Афганистана, Ирана и Центральной (Средней) Азии, начавшие всеерьез завоевывать Индию с XII в., во-первых, не разрушили никакой индийской империи (поскольку Индия к их приходу представляла собой пестрый конгломерат различных государственных образований), а во-вторых, не были “варварской периферией” по отношению к Индии, но представляли культуру (цивилизацию), в своих высших достижениях отнюдь не уступавшую тогдашней индийской. Аналогией мусульманскому завоеванию Индии было бы несостоявшееся завоевание большей части Западной Европы арабами (а в уменьшенном масштабе достаточно близкой аналогией, как уже сказано, можно считать завоевание арабами Испании в VII в.).

В Западной Европе во II тысячелетии н.э. господствовала тенденция к образованию отдельных (“национальных”) государств. В Южной Азии, напротив, именно в это тысячелетие, впервые со времен Ашоки, стали возникать имперские структуры, охватывавшие весь (или почти весь) субконтинент. Особенностью индийской истории было и то, что эти имперские структуры создавались пришельцами извне: сначала мусульманами, потом британцами. В начале XIV в. делийскому султану Ала-уд-дину Халджи (правил с 1296 по 1316 г.) удалось на некоторое время подчинить большую часть субконтинента своей власти. Несколько позже подобную попытку предпринял другой делийский султан — Мухаммад Туглук (правил с 1325 по 1351 г.). Вряд ли случайно, что именно эти два султана выступают персонажами в рассказах “Испытания человека” (№ 2 и 3). Однако в годы жизни Видьяпати Делийский султанат распался, и XV век в истории Индии — это эпоха раздробленности, своего рода интервал между эпохами созидания империй.

В начале XVI в. Захир-уд-дин Мухаммад Бабур (1483—1530), потомок Чин-

¹¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Указ. соч. С. 410.

гисхана и Тимура (и, подобно кушанам, выходец из Средней Азии), основал в Индии еще одну империю, вошедшую в историю под именем империи Великих Моголов. Эта империя и сама была действительно великой: она охватила почти весь субконтинент (опять, как и при Ашоке, включая нынешний Афганистан) и даже как будто создала благоприятные условия для выработки всеобъемлющего индусско-мусульманского культурного синтеза... Но, увы, к XVIII в. взяли верх центробежные силы, как политические, так и идеологические. Империя стала распадаться, и с середины того же XVIII в. британцы стали строить из ее обломков свою империю в Индии. Примерно 100 лет ушло на это строительство, в целом завершнное к середине XIX в., и примерно еще сто лет эта новая империя простояла, пока в 1947—1950 гг. не была преобразована в два самостоятельных государства (Индию и Пакистан).

Этот экскурс в политическую историю Южной Азии был предпринят для того, чтобы еще раз подчеркнуть неправомерность попыток навязывать индийскому культурному миру европейские схемы истории и европейские исторические рубрики (хотя путь свободного и непредвзятого сравнения, конечно, всегда открыт¹²). В частности, называть Видьяпати, например, “средневековым автором” ненамного более корректно и информативно, чем ставить его “в ряд поэтов-гуманистов”¹³.

Неудовлетворительность подобных формулировок вполне очевидна — но не стоит и спешить заменять их какими-либо иными, столь же определенными. Любые попытки определить для Видьяпати (и для “Испытания человека” в частности) некое “типологическое место” на общей карте (или скорее в многомерной голограмме) “мировой культуры” могут носить лишь самый предварительный характер: и потому, что в изучении творчества самого Видьяпати исчерпаны еще далеко не все возможности, и потому, что мечта Фридриха Шлегеля “рассматривать литературу всех культурных народов как единое продолжающееся развитие и как единую внутренне связанную систему” пока еще очень далека от полного осуществления (в какой мере и в каком смысле она действительно осуществима?). Иначе говоря, у нас нет еще ни адекватного концептуального аппарата, ни подходящих слов (т.е. слов метаязыка) для описания конкретных фактов словесности с точки зрения действительно “мировой”, т.е. такой, которая в самом деле охватывала бы все времена и все культуры.

¹² Стоит вспомнить в этой связи, что в современной индийской историографии распространено представление об “Индийском Возрождении” (а также соответственно о “Бенгальском Возрождении”, “Тамильском Возрождении” и т.д.), относимом к XIX—XX вв. См., напр.: *The history and culture of the Indian people. Vol. X: British paramountcy and Indian Renaissance. Bombay, 1963.* В самом деле, сравнение процессов, происходивших в индийской (южноазиатской) культуре в XIX—XX вв. (в результате ее интенсивного взаимодействия с культурой Запада), с европейским Возрождением оправдано в большей степени, чем вышеупомянутая “теория Возрождения на Востоке”.

¹³ Как “одного из крупнейших писателей индийского средневековья” характеризует Видьяпати П.А. Гринцер. Соответственно “Испытание человека” относится к числу “средневековых санскритских повестей” (См.: *Гринцер П.А. Санскритская обрамленная повесть // Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982. С.19 и 4.* Условность слов “средневековый” и “древний” применительно к Индии и индийской словесности наглядно проявилась, например, в том, что русские переводы одних и тех же текстов (в основном “обрамленных повестей” — см. ниже) включены в две книги: одну — под названием “Повести, сказки, притчи древней Индии” (М., 1964), другую — под названием “Индийская средневековая повествовательная проза” (М., 1982).

И поскольку универсального метаязыка для описания “мировой культуры” пока еще нет, мы вынуждены пользоваться наличным языком нашей культуры, зачастую пытаюсь как бы предвосхитить еще не сформировавшиеся слова и понятия. Как и во многих других сферах нашей жизни, здесь достаточно ясно, от чего необходимо отказаться, отойти, но отнюдь не всегда ясно, что можно и нужно предложить взамен.

Ясно, впрочем, что надо искать в истории культуры некие объективно и бесспорно определяемые факты, которые служили бы прочной опорой для сравнений и обобщений.

6

В случае Видьяпати такой вполне определенный факт, который может служить отправной точкой для содержательных (“типологических”) сравнений, — это многоязычие творчества. Видьяпати — это автор эпохи перехода от классического и общерегионального языка к языку живому и более локальному, в данном случае от санскрита — к новоиндийскому, майтхили. Поэтому “типологические” аналогии Видьяпати имеет смысл искать, например, в ранних периодах становления романских языков и литератур Европы. В творческом наследии Видьяпати сочетаются “лирическая” поэзия на живом языке (майтхили) и проза (а также отчасти и поэзия) на языке классическом (санскрите) — и такое сочетание в самом деле вызывает в памяти, например, образ Петрарки (“первого гуманиста”) с его “Канцоньере” на итальянском языке, с одной стороны, и творчеством на латыни, с другой¹. Было бы очень интересно предпринять всеобъемлющее “типологическое” сопоставление Видьяпати и Петрарки как характерных представителей индийской и европейской культур. Но, пожалуй, подобное сопоставление выявило бы больше моментов различия, чем сходства между этими двумя фигурами. Вот несколько таких “моментов”, выбранных наугад.

Видьяпати, как уже сказано, творил не на двух, а по крайней мере на трех языках: санскрите, апабхрانشа и майтхили — трех родственных языках, представляющих три разные стадии языкового развития (а если учесть и диалоги на пракрите в пьесе “Победа Горакшанатха”, то речь уже должна идти о четырех языках и четырех стадиях языкового развития). Можно ли найти нечто аналогичное в истории европейских литератур? Пожалуй, это еще один при-

¹ Здесь и далее отвлечемся от вопроса об абсолютной художественной и/или интеллектуальной ценности того, что создано сопоставляемыми авторами, (да и как эту ценность измерить?) и ограничимся достаточно формальной “типологией”.

Что касается литературного многоязычия, то см., например, книгу, вышедшую под редакцией академика М.П.Алексеева: “Многоязычие и литературное творчество” (Л., 1981). Однако многоязычие такого исторически переходного типа, как у Видьяпати или Петрарки, упоминается в этой книге лишь мимоходом (С.146 и 156). По-видимому, данная проблематика в филологической науке еще мало разработана. При дальнейшем изучении творчества Видьяпати могут оказаться важными и мысли о многоязычии, высказанные в свое время М.М.Бахтиным в статье “Из пред- истории романного слова” (см.: Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики, М., 1975. С.408—446).

мер того, насколько индийская культура даже в подобном более плюралистична, чем европейская².

Жизнь Петрарки известна нам во многих подробностях, точно локализованных во времени и пространстве: 20 июля 1304 г. родился в Ареццо (Тоскана)... 6 апреля 1327 г. в церкви Св. Клары в Авиньоне встретил женщину, воспетую им под именем Лауры³... в 1373 г. составил окончательную редакцию своего “Канцоньере” на итальянском языке... умер в ночь на 19 июня 1374 г. в Аркве⁴. И подобная наша информированность о жизни знаменитого автора — отнюдь не исключение в истории европейской культуры.

Жизнь Видьяпати, как уже сказано, удается локализовать во времени лишь с точностью “плюс-минус десятилетия” (последние десятилетия XIV в. — середина XV в.), а в пространстве — с точностью до “исторической области” (Митхилы), причем для истории индийской культуры и такая степень точности — отнюдь не общее правило. Какие-либо подробности жизни Видьяпати — это лишь сюжеты легенд и преданий.

“Канцоньере” Петрарки (т.е. книга канцон, “песен”) это собрание поэтических текстов, дошедшее до нас в нескольких авторских редакциях. “Песни” Видьяпати дошли до нас или в устной, фольклоризованной передаче, или в различных (не слишком богатых) рукописных традициях, в которых невозможно без сомнения выделить тексты, созданные самим Видьяпати (и опять-таки это очень характерная для Индии ситуация).

“Канцоньере” Петрарки — это, по словам А.Н. Веселовского, “поэтическая исповедь” от первого лица⁵ (и в этом смысле — характерный образец

² Впрочем, некоторую аналогию многоязычию Видьяпати можно усмотреть в той же итальянской литературе — но XIII века, когда итальянцы также писали на нескольких языках: на латыни, на французском, на “провансальском” и на различных итальянских наречиях. Правда, в данном случае мы имеем дело все же лишь с двумя стадиями языкового развития (вторая из которых представлена разными местными вариантами). См., напр.: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972 (гл. “Проза Дудженго”).

³ Знаменитый сонет Петрарки (№ XI) начинается словами:

Благословен день, месяц, лето, час
И миг, когда мой взор те очи встретил!
(Пер. Вяч.Иванова)

Это, помимо всего прочего, яркий пример европейского (христианского?) отношения ко времени. В индийской (немусульманской!) поэзии мы никогда не встретим такого воспевания “точного времени”.

⁴ Вся информация взята из очерка о Петрарке в “Истории всемирной литературы” (ИВЛ. Т.3. С. 68—77; автор очерка — Р.И. Хлодовский). Ср.: *Хлодовский Р.И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974. См. также, например, “Хронологическую таблицу жизни и творчества Франческо Петрарки”, составленную М.Л.Гаспаровым, в книге: *Петрарка Фр.* Африка. М., 1992 (Серия “Литературные памятники”).

⁵ См.: *Веселовский А.Н.* Петрарка в поэтической исповеди “Canzoniere” (1304—1904) // Веселовский А.Н. Избранные статьи. Л., 1939. С. 153—242. Впрочем, тот же А.Н. Веселовский отмечал и немалую долю традиционной поэтической риторики в “Canzoniere” Петрарки. См., напр.: *Андреев М.Л.* Веселовский о Возрождении // Боккаччо Дж. Декамерон [Пер. А.Н.Веселовского]: В 2 т. Репринтное воспроизведение. М., 1992. Т. 2. С. 341. (См. в этой связи также: *Баткин Л.М.* Петрарка на острие собственного пера. Авторское самосознание в письмах поэта. М., 1995.) Тем не менее можно полагать, что соотношения традиционной риторики и личностного самовыражения у Петрарки и Видьяпати существенно различны. Филологическая наука, к сожалению, еще не обладает таким аналитическим аппаратом, который позволил бы “измерить” это различие.

новоевропейской поэзии). “Песни” Видьяпати — это поэзия на традиционные темы с традиционными “героями”, в которых личные чувства поэта если и получали выражение, то лишь гораздо более опосредованное, чем у Петрарки, условное, “замаскированное”, и поэтому для нас почти совсем не уловимое, не определимое.

Перечень подобных “моментов” различия между Видьяпати и Петраркой легко можно было бы продолжить. Они говорят о том, что хотя “типологическое” сравнение этих двух фигур возможно, действительного сходства между ними может оказаться гораздо меньше, чем предполагали теоретики “Возрождения на Востоке”, ставившие Видьяпати “в ряд крупнейших поэтов-гуманистов”.

Однако Петрарку и Видьяпати можно поставить “в один ряд” несколько в ином смысле. Петрарка не только “первый гуманист”, но и одно из первых и главных имен в истории литературы на итальянском языке. Видьяпати — тоже одно из первых (и по времени, и по значению) имен в истории литератур по крайней мере на двух новоиндийских языках: бенгальском и майтхили.

Современные митхильцы чтут Видьяпати как одного из создателей литературного языка майтхили, как зачинателя словесности на этом языке. Митхильский литератор и литературовед Раманатх Джха писал: “...нас, митхильцев, признают особой общностью, отличной от других, только благодаря нашему языку, а язык этот обязан своей ясностью и изящной выразительностью лирическому дару Видьяпати ...”⁶. Р. Джха имел в виду, разумеется, “песни” Видьяпати на майтхили.

А вот свидетельство бенгальца. Бангладешский поэт Хасан Хафиз-ур-Рахман в 1972 г. издал книгу под названием “Когда подняты штыки”, в которую вошли стихи, созданные в основном во время войны за независимость Бангладеш. Открывали книгу такие стихи (верлибр):

Рукою,
смуглой, как аллювий гангской дельты,
на черной грифельной доске
когда впервые ты напишешь
начальную букву “а”⁷,
ты напишешь целой культуры имя.
Эта буква, словно цветок жасмина,
будет твоим приношением
Видьяпати, Чондидашу⁸ и Алаолу⁹,
и за этот подарок любви
ты будешь принят
в великое сообщество
Назрула¹⁰ и Рабиндраната¹¹.

⁶ Jha R. Vidyapati. P.18. Майтхили — также один из языков Непала (второй по числу говорящих после непали), поэтому Видьяпати — “свой” и в этом гималайском королевстве.

⁷ То есть первую букву бенгальского алфавита.

⁸ Чондидаш — еще одно “символическое” авторское имя в истории бенгальской поэзии. См., напр.: Sen S. Chandidas. New Delhi, 1977 (1971). См. также: Серебряный С.Д. Видьяпати. С.152—153.

⁹ Алаол — бенгальский поэт-мусульманин XVII в.

¹⁰ Назрул Ислам (1899—1976) — наиболее знаменитый из бенгальских мусульманских поэтов XX в.

¹¹ Имеется в виду Рабиндранат Тагор (1861—1941). Приведенные имена отражают взгляд бенгальца-мусульманина на свою культуру. Бенгалец-индус мог бы и не счесть Алаола столь же великим поэтом, как Чондидаш или Видьяпати, а Назрула Ислама — как Р. Тагор. Тем ценнее первое место, на которое поставлен здесь индус Видьяпати.

В бенгальской традиции сохранилось не очень много “песен”, которые можно считать произведениями митхильского Видьяпати, да и они не принадлежат к числу наиболее известных в Бенгалии. Для бенгальцев “поэзия Видьяпати” — это в основном тексты, явно созданные в самой Бенгалии. Или авторы этих текстов сами “помечали” их знаменитым и престижным именем, или им было придано это имя в процессе последующей передачи — так или иначе, имя “Видьяпати” стало “знаком” более или менее определенного круга (типа) поэзии. Иными словами, первоначальное творчество Видьяпати на майтхили дало своего рода импульс для поэтического творчества на другом, родственном новоиндийском языке¹².

Из сказанного можно сделать вывод, что Видьяпати, подобно Петрарке, был, очевидно, весьма незаурядной творческой личностью, способной не просто наследовать и воспроизводить культурные достижения прошлого, а именно творить, создавать новые формы и новые традиции, причем из нового, дотоле малообработанного языкового материала. Правда, Видьяпати в некотором смысле “не повезло” с тем языковым материалом, на который он обратил свою творческую энергию. Дело в том, что майтхили, будучи среди новых индоарийских языков одним из первых, получивших “литературное” и письменное употребление, впоследствии, в силу неблагоприятных обстоятельств, не развивался в той же мере, как его более крупные соседи и “родственники”: языки бенгальский, урду и хинди. В настоящее время в Республике Индии территория, на которой распространен язык майтхили, входит в так называемый хиндиязычный ареал, где господствует современный хинди. Правда, с 1965 г. Литературная Академия Республики Индии признает майтхили в качестве самостоятельного литературного языка и присуждает ежегодные премии за произведения на этом языке¹³, но все же вопрос о действительном “выживании” майтхили (как и других “малых” языков Северной Индии) остается, по-видимому, открытым¹⁴.

¹² Нельзя ли тут провести сравнение с тем, что историки европейской поэзии называют “петраркизмом”, т.е. подражанием Петрарке как в самой итальянской, так и в других литературах Европы? См., напр.: Елина Н.Г. Петраркизм // Краткая литературная энциклопедия (далее — КЛЭ). М., 1968. Т. 5. С. 720—721.

¹³ См. также книгу, опубликованную Литературной Академией Республики Индии (в серии книг, посвященных различным литературам страны): Mishra J. History of Maithili literature. New Delhi, 1976.

¹⁴ Судьбу языка майтхили и словесности на нем можно сравнить с судьбой так называемых окситанского языка и окситанской или “провансальской” литературы в Европе. Живая речь юга Франции едва ли не первой среди своих романских “сородичей” оформилась в литературный язык. На этом языке в XII—XIII вв. расцвела богатая литература (поэзия трубадуров и др.), оказавшая влияние на развитие соседних романских литератур. Но впоследствии литературная традиция на “окситанском” языке постепенно заглохла, стала “провинциальной” по сравнению со “столичной” и “национальной” французской литературой. В XIX в., как известно, была предпринята героическая попытка возродить “окситанскую” литературу, но соотношение сил оказалось все же слишком неравным. См., напр.: Вес Р. La langue occitane. P., 1986; Camproux Ch. Histoire de la littérature occitane. P., 1970. На русском языке см.: Михайлов А.Д. Провансальская литература // КЛЭ, М., 1971. Т. 6. С. 26—30; Мейлах М.Б. Язык трубадуров. М., 1975.

Еще один аналог в Европе — словесность галисийская. В XII—XIV вв. галисийский был господствующим языком лирической поэзии на Пиренейском полуострове, но позже был вытеснен испанским (кастильским) и португальским. И лишь в XIX в. вновь началась как бы прерванная история галисийской литературы. См., напр.: Varela Jácome B. Historia de la literatura gallega. Santiago de Compostela, 1951. На русском языке: Шишмарев В.Ф. Очерки по истории языков Испании. М.; Л., 1941. С. 243—269; Плавский З.И. Галисийская литература // КЛЭ. М., 1964. Т. 2. С. 43—45; Поэзия трубадуров. Антология галисийской литературы. СПб., 1995.

Обратимся вновь к слову "гуманизм", в котором для индолога таятся сложные и малоисследованные проблемы. В своем первоначальном значении это слово¹⁵, среди прочего, указывает на те процессы в истории Европы Нового времени, которые называют секуляризацией или обмирщением сознания, переходом от теоцентрического (т. е. ориентированного прежде всего на Бога, на то, что вне и выше человека) мировоззрения к мировоззрению антропоцентрическому (т.е. ориентированному прежде всего на человека и его земное существование). Отсюда и более позднее расширительное толкование слова "гуманизм".

В Индии (Южной Азии) подобный сдвиг в мировоззрении можно было бы найти у некоторых мыслителей XIX—XX вв., испытавших на себе влияние западной культуры. Но даже и в этих случаях некорректно и недостаточно было бы сравнивать некий фрагмент из культурной истории Европы с неким фрагментом из культурной истории Индии без учета тех общих культурно-исторических контекстов, из которых эти фрагменты взяты.

С одной стороны, секуляризация и "гуманизация" европейского сознания при переходе к новому времени имели глубокие корни во всей предшествующей культурной традиции Европы. С другой стороны, представления о человеке, сами подходы к феномену человека весьма различны в европейской и индийской (особенно немусульманской) традициях в целом¹⁶.

Немецкий индолог-философ Вильгельм Хальбфасс пишет: «Среди тех центральных тем западной философии, которые как бы явно отсутствуют в индийской (особенно в индуистской) мысли, тема человека, по-видимому, относится к числу тех, чье отсутствие наиболее явно. В Индии нет традиции эксплицитных и тематизированных размышлений о человеке как таковом, нет традиции попыток определить его сущность и отличить ее от других форм жизни. Нет ничего похожего на западное восхищение человеком как "разумным животным" ("animal rationale", "homo sapiens"); нет утверждения единства человеческого рода, нет представления об уникально человеческом достоинстве, нет провозглашения человеческих прав на природу или человеческого верховенства над ней. Иначе говоря, нет ничего похожего на ту традицию на Западе, которая, начинаясь с древнегреческих и библейских истоков, ведет через периоды Возрождения и Просвещения ко все возрастающему антропоцентризму современной западной мысли. Ни в одной из религиозных традиций Индии нет идеи о том, что *только* человек наделен бессмертной душой или неизменной личной и духовной индивидуальностью¹⁷.

¹⁵ Нелишне вспомнить, что само слово "гуманизм" было создано лишь в XIX в., в Германии, при изучении того периода европейской истории, который лишь в том же XIX в. получил имя "Возрождение" ("Ренессанс"). См., напр.: Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 7.

¹⁶ Иначе говоря, даже такое "простое" и будто бы "само собой понятное" слово, как "человек" нельзя "без оглядки" переносить из рассуждений о культуре Запада в рассуждения об иных культурах.

¹⁷ Здесь В.Хальбфасс, следуя традициям классической западной индологии, не включает в понятие "Индия" культуру индийского (южноазиатского) ислама. См. в этой связи: Serebriany S.D. Some marginal notes on "India and Europe" // Beyond Orientalism. The work of Wilhelm Halbfass and its impact on Indian and cross-cultural studies / Ed. by E.Franco and K.Preisendanz (Poznań studies in the philosophy of the sciences and the humanities. Vol. 59). Amsterdam;Atlanta, 1997. P. 71—101.

В контексте *сансары*, т.е. существования-странствия через бесчисленные рождения и смерти, нет кардинального различия между людьми и другими живыми существами: переход от человеческого к животному существованию столь же вероятен, как и переход от существования животного к человеческому или сверхчеловеческому... Стандартное описание сансары в позднем “ортодоксальном” индуизме таково: *brahmādistambaparyanta*, т.е. “от [высшего бога] Брахмы до травы”.

Традиционная индийская мысль как бы прежде всего занята *ātman'*ом, т.е. тем “я” и бессмертным началом в человеке, которое эта мысль находит также и в животных и в других формах жизни; *manuṣya*, человек как особый вид живых существ, человек как *homo sapiens* кажется незначительным по сравнению с этим “я” в человеке и других существах¹⁸.

Различия между индийскими (в данном случае — индусскими) и европейскими (по происхождению — христианскими) представлениями о человеке можно описать с помощью слов “плюрализм” (“множественность”) и “монизм” (“единство”, “единичность”).

Христианину (как и иудею, и мусульманину, а также атеисту, наследнику одной из этих “авраамитских” религий) жизнь дается только один раз, как единственная попытка в вечности. Индусы же (а также джайны и — хоть и несколько иначе — буддисты) полагают, что жизнью им было и будет дано много. В череде рождений и смертей (сансаре) нет никакого особого смысла, никакой особой ценности. Высшая цель — прекратить эту череду, порвать эту цепь и выйти за пределы бытия, достичь “освобождения” (индусы используют слова *мокша* и *мукти*, которые буквально и означают ‘освобождение’¹⁹).

Для христианина (как и для мусульманина) человек — это “венец творения” (в атеистических терминах — “высшая форма развития материи”), т.е. уникальное, единственное в своем роде существо, принципиально отличное от всей прочей природы, живой и неживой²⁰. Для индуса человек — лишь одно из многих явлений мира сансары. Рождение в виде человека хорошо, впрочем, тем, что только оно (или преимущественно оно) дает возможность при определенных усилиях достичь “освобождения”.

Правда (и это третье противопоставление по линии “монизм” — “плюрализм”), в отличие от христиан и мусульман, у индусов отнюдь не было твердой веры в единство человеческой природы, в то, что все люди — это “животные одной породы”. Напротив, некоторые индусские мыслители прямо утверждали,

¹⁸ Halbfass W. Tradition and reflection. Explorations in Indian thought. Albany, 1991. P. 266—267. Ср.: *Idem*. Anthropological problems in classical Indian philosophy // Beiträge zur Indienforschung. B., 1977. S. 225.

¹⁹ См., напр., “Рассказы о мокше” (№ 42—44) в “Испытании человека” Видьяпати. Вряд ли случайно то, что Видьяпати завершает свою книгу именно рассказами о “мокше”, конечном и абсолютном освобождении от бытия.

²⁰ Поэтому можно говорить о своего рода “антропоцентризме” христианства, который был исходной основой для мыслителей эпохи Ренессанса. Ср. замечание Н.В. Ревякиной: “Манетти не был первым, кто заговорил о специфике человека. Истоки подобного подхода к человеку можно увидеть еще в христианстве с его ярким антропоцентризмом...” (Ревякина Н.В. Учение о человеке итальянского гуманиста Джаноццо Манетти // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 247). Ср. также приведенную выше цитату из В. Хальбфасса.

что разные касты²¹ — это разные виды существ²². Поэтому, в частности, чтобы достичь “освобождения”, недостаточно было родиться человеком вообще, надо было родиться в какой-нибудь из высших каст, лучше всего — брахманом.

То, что европейцы называли “традиционной индийской (индусской) философией”, как правило, исходит из предпосылки, что высшей ценностью и высшей целью является “освобождение” (“мокша”, “мукти”). В этой связи еще раз процитируем В.Хальбфасса: «Философская мысль, поскольку она озабочена *мокшей* как конечной и высшей целью и путями, ведущими к ней, очевидно, не может сосредоточиться на человеке как временном, общественном, земном существе; подобная философская мысль подчеркивает такую реальность в человеке ... которая, по сути, не есть *человеческая* реальность. В индуизме есть размышления о человеке, но нет традиции исторического и секулярного мышления, лишь в рамках которой может действительно расти и развиваться мысль о человеке как *homo sapiens*, как о самовоспроизводящемся “культурном” и “технологическом” животном»²³.

“Испытание человека” Видьяпати — это именно пример индусских “размышлений о человеке”. И характерно, что эти размышления имеют форму не философского “дискурса”, а “дискурса” повествовательного: на вопрос: “Что такое настоящий человек?” — призваны ответить 44 повествования, составляющие книгу.

Выше шла речь о том, что Видьяпати, один из первых поэтов, писавших на новоиндийских языках, был, очевидно, человеком неординарно творческим, способным произвести определенные сдвиги в культуре. Так нельзя ли в самом деле предположить (возвращаясь “на другом витке спирали” к идеям “теоретиков Возрождения на Востоке”), что и в своей книге на санскрите Видьяпати тоже совершил (или пытался совершить, осознанно или неосознанно) некоторый культурный, мировоззренческий сдвиг, “поворот” (пусть и совсем небольшой) — в сторону большего интереса к человеку как таковому, “поворот”, который можно было бы осторожно сравнить с тем несравненно более мощным движением к антропоцентризму, которое происходило в истории европейской культуры — от “древности” до эпохи Возрождения и далее до наших дней? Или этот “антропологический поворот” — лишь плод воображения читателя, воспринимающего “Испытание человека” в Европе конца XX века? Пока мы можем лишь ставить подобные вопросы — в надежде, что будущие исследования индийской культуры смогут дать на них более или менее определенные ответы (или отвергнуть эти вопросы как неразрешимые).

²¹ “Каста” — еще одно европейское (по происхождению — португальское) слово, не всегда корректно и с должным пониманием применяемое для описания индийской реальности. На санскрите (и в других индийских языках) слову “каста” соответствуют по крайней мере два разных слова (понятия): “варна” (*varṇa*, букв. ‘цвет’) и “джати” (*jāti*, букв. ‘род’). Согласно “теоретическим” (нормативным) представлениям, индусское общество составляли четыре “варны”: брахманы (жрецы), кшатрии (воины), вайшьи (земледельцы и торговцы) и шудры (люди “низкого” труда). В реальности же индусское общество состояло и состоит из многочисленных групп — “джати”, соотношение которых с идеальной “тетрадой” отнюдь не всегда ясно и однозначно.

²² См., напр.: Halbfass W. Tradition and reflections. P. 274—279.

²³ Halbfass W. Anthropological problems in classical Indian philosophy. S. 236.

Митхила XII—XV вв. была, насколько мы можем судить, зоной культурных инноваций — вероятно, благодаря своей особой исторической судьбе. В отличие от других областей Северной Индии Митхила, как уже сказано, не была завоевана мусульманами. В ней полнее сохранялась преемственность традиций в условиях определенной политической стабильности. С другой стороны, митхильцы не могли не испытывать мощного инокультурного влияния ислама и в силу этого хотя бы в какой-то мере не могли не переосмысливать свое культурное наследие.

Так, именно в эти века в Митхиле возникает авторитетная школа индуcского права. Современные индийские (индусские) авторы объясняют возникновение этой школы тем, что митхильские брахманы стремились оградить “устои общества” от враждебных и разрушительных влияний²⁴, но трудно сказать, сколько в этом мнении исторической правды, а сколько современных страстей, “опрокинутых” в прошлое. Во всяком случае, налицо факт интенсивной культуротворческой деятельности²⁵.

Вероятно, в этот же ряд следует поставить и зарождение в Митхиле нового направления в логике, так называемой новой ньяи (“навья-ньяя”). Основатель этого направления, митхилец Гангеша Упадхьяя, жил, по всей видимости, в XII или XIII в., а его последователи — в годы правления карнатакской династии²⁶.

Вряд ли случайно и то, что именно новоиндоарийский язык Митхилы, майтхили, одним из первых среди своих “сородичей” стал использоваться в поэзии и даже получил письменную обработку.

Раманатх Джха (не раз уже цитированный выше) усматривал своего рода новаторство и в “Испытании человека”. “В этом произведении,— писал Р. Джха,— много грамматических форм, которые не соответствуют грамматике Панини²⁷; есть и много майтхилизмов. Эти черты, однако, способствуют упрощению языка, не уменьшая его выразительности. Все это склоняет к предположению, что Видьяпати в этой своей книге пытался создать некий общепонятный санскрит, легкий и простой, но в то же время энергичный и изящный... доступный пониманию простых мужчин и женщин... Если бы почин Видьяпати получил продолжение, мы бы обрели общепонятный санскрит, характерный для Митхилы; но в этом отношении, как и в других своих взглядах, Видьяпати намного опередил свое время. В эпоху деградации, которая наступила вскоре после смерти Видьяпати, культурная жизнь Митхилы попала во власть ортодоксальных пандитов — и Видьяпати стали высмеивать, его попытки модернизации (sic!—С.С.) были осуждены, его творческие достижения забыты. Все, кроме одного: лирические пес-

²⁴ См., напр.: *Mishra J. History of Maithili literature*. P. 5.

²⁵ См., напр.: *History and culture of the Indian people*. Vol. VI. P. 475—476.

²⁶ См.: *Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя* [Пер. с англ. Д. Зильбермана]. М., 1974. См. также: *Bhattacharya D. History of Navya-Nyāya in Mithilā. Darbhanga, 1958*. Именно развитие навья-ньяи было одно из причин распространения “песен” Видьяпати в Бенгалии. В Митхиле училось логике много бенгальцев. Они принесли “песни” Видьяпати к себе на родину, где несколько позже возник известный центр навья-ньяи в г. Надия. Надия — родина Чайтаньи (1486—1533), основоположника бенгальского кришнаизма. В юности Чайтанья также изучал логику в Надии.

²⁷ Панини — древнеиндийский грамматик (предположительно датируемый V в. до н.э.), автор сочинения под названием “Аштадхьяи” (букв. ‘Восьмиглавие’), канонического описания санскрита.

ни на майтхили в течение шести веков никогда не переставали звучать на устах митхильских женщин”²⁸.

Эти слова современного митхильца, пожалуй, не вполне соответствуют строгим принципам историзма, но в них звучит неподдельная печаль по неосуществленным возможностям культуры. Как знать, а вдруг и в самом деле в творчестве Видьяпати были какие-то “мутации”, которые не были закреплены, не получили дальнейшего развития ни в культуре Митхилы, ни в культуре Индии в целом? Или эти “мутации” — будь то в языковом или в мировоззренческом плане — опять лишь плод воображения человека XX в., знающего, каким путем шли другие культуры человечества?

Конечно, Митхила XV в. это не Италия Кватроченто. Сопоставляя даты, соблазнительно вспомнить, что Видьяпати был современником блестящей плеяды итальянских гуманистов: Колуччо Салутати (1331—1404), Николо Никколи (1365—1437), Джаноццо Манетти (1396—1459), Леонардо Бруни (1374—1444), Поджо Браччолини (1380—1459), Лоренцо Валлы (1407—1457), Леона Баттисты Альберти (1404—1472) и других. Но между Европой и Индией тогда еще было мало прямых контактов. Видьяпати не только не знал о своих итальянских современниках-гуманистах, но скорее всего вообще не имел никаких представлений об Италии и Европе. Со своей стороны, итальянские гуманисты, конечно, не знали о существовании Видьяпати, да и об Индии в целом имели довольно смутные представления²⁹. Индия и Европа, Митхила и Италия были тогда совсем разными мирами, любые сопоставления между которыми надо проводить очень осторожно. В частности, вряд ли было бы продуктивно “напрямую” сравнивать “Испытание человека” с такими, например, сочинениями итальянских гуманистов, как трактат Дж.Манетти “О достоинстве и превосходстве человека” (1451—1452)³⁰ или со знаменитой латинской речью Пико делла Мирандола “О достоинстве человека” (1487)³¹. Увы, во всей индийской словесности мы вряд ли найдем какие-либо тексты, подобные упомянутым произведениям европейских авторов³².

Но все же есть некая “магия синхронности”, внушающая нам соблазн сопоставлять современные друг другу явления разных культур, даже если очевидно,

²⁸ Jha R. Vidyapati. P. 22—23.

²⁹ Правда, интерес к Индии и вообще к иным культурным мирам у них был. Так, Поджо Браччолини включил в свой латинский трактат “О превратности судьбы” изложение рассказов итальянского путешественника Николо ди Конти о его странствиях по Индии и другим странам Азии. Подробнее об этом см., напр. *Серебряный С.Д.* Видьяпати. С. 116.

³⁰ См. русский перевод в кн.: *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов.* Саратов, 1988. Ч. II. С. 8—68.

³¹ См. русский перевод в книге: *Эстетика Ренессанса / Сост. В.И.Шестаков.* М., 1981. Т. 1. С. 248—265. См. в этой связи также: *Ревакина Н.В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977; *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

³² Сравнение с итальянским Возрождением наводит и на грустные мысли о том, что при изучении Видьяпати, как и многих других старинных индийских авторов, мы практически лишены параллельного “зрительного ряда”. Современниками Видьяпати в Италии были знаменитые и поныне живописцы и зодчие, оставившие потомству много прекрасных картин и зданий. А в случае Видьяпати у нас нет ни современной ему живописи, ни даже архитектурных сооружений, созданных его современниками и земляками-митхильцами. Тексты Видьяпати дошли до нас как бы в некой пустоте, и сами отчасти приобретают тем самым некую бесплотность, эфемерность.

что поставить эти явления в один “ряд” мы можем лишь в пространстве нашего сознания (в воображаемом, абстрактном “историческом времени”); даже если очевидно, что подобные сопоставления выявят больше различий, чем сходств³³. Впрочем, как мы увидим ниже, не совсем бессмысленно сравнение книги Видьяпати с книгами других его итальянских современников (или почти современников) — новеллистов: с “Пекороне” (1378) сера Джованни Флорентинца (о личности которого, кстати, мы знаем едва ли не меньше, чем о Видьяпати), с “Тремястами новелл” Франко Саккетти (ок.1330 — ок.1400), с “Новелльере” Лукки Джованни Серканби (1347—1424) и с “Новеллино” Томмазо (Мазуччо) Гуардати (ок.1420 — ок. 1475).

7

Но прежде обратимся к более непосредственному (“родному”) историческому контексту “Испытания человека”. В работах по истории индийских литератур¹ эта книга обычно (и справедливо) упоминается и/или рассматривается в одном ряду с несколькими другими сборниками повествований, наиболее известные из которых именуются “Панчатантра”², “Двадцать пять рассказов Веталы”³, “Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона”⁴ и “Семьдесят рассказов попугая”⁵.

В самом деле, между “Испытанием человека” и вышеназванными сборниками — много сходного: есть и общие персонажи и общие или подобные сюже-

³³ Ср. в этой связи идеи Б.Ф. Поршнева о разработке “всеобщей истории” методом “горизонтальных срезов экуменического масштаба”. Подобный метод, наверное, был бы продуктивен и в области истории “мировой культуры”. См.: Поршнев Б.Ф. Мыслима ли история одной страны? // Историческая наука и некоторые проблемы современности. Статьи и обсуждения. М., 1969. С. 312—316.

¹ См., напр.: Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Leipzig, 1920. Bd. 3. S. 350—351; (английский перевод: Winternitz M. History of Indian literature. Delhi etc., 1977. Vol. 3. Pt.1. P. 424—425); Keith A.B. A History of Sanskrit literature. Oxford, 1928. P. 293; Dasgupta S.N., De S.K. A History of Sanskrit literature. Classical Period. 2nd ed. Calcutta, 1962. Vol. I. P. 426.

² См. русские переводы различных версий: Панчатантра. Избранные рассказы / Пер. с древнеиндийского, предисл. и примеч. Р.О. Шор. М., 1930; Панчатантра / Пер. с санскрита и примеч. А.Я. Сыркина. Статья В.В. Иванова. М., 1958 (серия “Литературные памятники”); Панчатантра / Пер. с санскрита А. Сыркина. [Переводы стихов А. Адалис] М., 1962; Панчатантра / Пер. с санскрита А. Сыркина. М., 1972; Панчатантра, или Пять книг житейской мудрости / Пер. с санскрита И. Серебрякова. М., 1989; Индийская средневековая повествовательная проза (две главы из “Тантракхьянки” в переводе П.А. Гринцера. С. 156—194). Своеобразная обработка “Панчатантры”, книга под названием “Хитопадеша” (“Доброе наставление”), также относится к типу “обрамленных повестей”. Последний по времени перевод ее на русский язык принадлежит П.А. Гринцеру, см.: Индийская средневековая повествовательная проза. С. 23—155. См. также: Повести, сказки, притчи древней Индии / Пер. с санскрита и пали. М., 1964.

³ См. русские переводы двух разных версий: Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Р.О. Шор. Л., 1939; Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. и предисл. И. Серебрякова. М., 1958.

⁴ См. русский перевод одной из версий: Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона / Пер. с санскрита, предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960.

⁵ См. русский перевод одной из версий: Шукрапати. Семьдесят рассказов попугая / Пер. с санскрита М.А. Ширяева. М., 1960. Переиздано в кн.: Индийский “Декамерон”. Семьдесят рассказов попугая. Дандин. Приключения десяти принцев. М., 1993.

ты; как и у Видьяпати, в этих сборниках проза обычно перемежается стихотворными вставками (и многие строфы из “Испытания человека” как бы перекликаются со строфами из “Панчатантры”, “Хитопадеша” и т.д.). Но, может быть, в первую очередь следовало бы назвать такую общую черту, как “обрамление”: во всех этих текстах отдельные, более или менее короткие повествования как бы “вставлены” в повествование-“рамку”, которая и организует текст как единое целое. По-русски тексты подобного рода принято называть “обрамленными повестями”⁶. Полагают, что именно Индия могла быть первоначальной родиной “обрамленных повестей”. Во всяком случае в Индии произведения такого типа известны издревле. Более или менее достоверно известно также и то, что именно из Индии “обрамленные повести” проникали в другие страны, где служили образцами для создания местных “обрамленных” произведений.

Однако композиционный прием “обрамления” и в Индии, и за ее пределами использовался, разумеется, не только в прозаических сочинениях вроде “Панчатантры” или “Испытания человека”, но и, среди прочего, в разного рода сочинениях поэтических (стихотворных).

Индийская традиция сохранила предание об обширном собрании повествований под названием “Брихат-катха” (букв.: ‘Великий сказ’ или ‘Великое повествование’), якобы некогда созданном неким Гунадхьей на языке пайшачи⁷. Это сочинение до нас не дошло, и остаются открытыми вопросы не только о его форме (в частности, была ли она прозаической или стихотворной), но и о самом факте его реального существования. Однако дошли до нас по крайней мере три произведения на санскрите, которые считаются обработками легендарного “Великого сказа”. Самое интересное из трех (оно же и самое позднее по времени) — это сочинение кашмирца Сомадэвы (XI в.) под названием “Катха-сарит-сагара”, обычно переводимом у нас как “Океан сказаний”⁸. “Океан сказаний” написан санскритскими стихами и представляет собой обширный

⁶ Данный термин был введен в наш обиход П.А. Гринцером — см.: *Гринцер П.А. Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть)*. М., 1963; *Он же. Обрамленная повесть (обрамление)* // КЛЭ. Т.5. С. 370—371; *Он же. Санскритская обрамленная повесть* // *Индийская средневековая повествовательная проза*. С. 3—20.

В КЛЭ дается следующее определение “обрамленной повести”: “Лит. жанр, для которого характерно объединение посредством связующей повествоват. рамки разнородных рассказов новеллистич., сказочного или басенного типа. Развлекат. установка вставных рассказов обычно сочетается с дидактич. тенденцией рамочной истории, благодаря чему сб-ки О.п. приобретают логич. и худож. цельность и завершенность” (КЛЭ. Т. 5. С. 370—371).

⁷ Именем “пайшачи” (от “пишача” — род злых духов, бесов или демонов) старинные индийские грамматики называли язык (или ряд подобных друг другу языков), который, по мнению современных лингвистов, возник в результате “языковой интерференции”, т.е. языковых контактов между “среднеиндийской” речью типа пракритов и не-индоарийскими (дравидийскими, мунда и т.д.) языками в разных областях Индии. Старинные индийские авторы иногда относили “пайшачи” к пракритам, иногда же выделяли в особый класс. В современных исследованиях “пайшачи” обычно рассматривается вместе с пракритами (см., напр.: *Вертоградова В.В. Праkritы*. М., 1978. С.18—20). До нас дошло очень мало текстов на “пайшачи”.

⁸ Санскритское сложное слово *kathā-sarit-sāgara* букв. можно было бы перевести как ‘океан [составленный из] рек повествований’.

свод различных повествований, скрепленных одним сквозным “обрамляющим” повествованием⁹.

Среди прочих сюжетов в “Океане сказаний” есть и своеобразная версия “Панчатантры” (хотя, что характерно, без специального обрамления!), и собственная версия “Двадцати пяти рассказов Веталы”, и различные сюжеты о радже Викрамадитье, главном герое “Тридцати двух историй царского трона”. Есть у Сомадэвы и общие сюжеты с “Семьюдесятью рассказами попугая” (например, сюжеты о радже Нанде и его министре или сюжеты о ловкаче Муладэве — эти же персонажи, как и раджа Викрамадитья, есть и в “Испытании человека” Видьяпати!). Таким образом, “Океан сказаний” и по принципу своей композиции (“обрамление”), и по содержательным признакам может быть отнесен к одному классу текстов вместе с “обрамленными повестями” типа “Панчатантры”, хотя “сказочный эпос” Сомадэвы и существенно отличается от подобных “повестей” как своим объемом, так и формой (стихотворной)¹⁰.

Создавая свое “Испытание человека”, Видьяпати, несомненно, опирался на традицию санскритских “обрамленных повестей”, использовал их опыт (как и опыт “Океана сказаний” Сомадэвы). Но вместе с тем некоторыми существенными особенностями книга Видьяпати отличается от обычных (“классических”, традиционных) “обрамленных повестей” и представляет собой, пожалуй, явление несколько иного рода. Чтобы лучше выявить эти особенности, вновь обратимся к более широкому историко-культурному контексту.

Индийские “обрамленные повести” — главным образом “Панчатантра” — сыграли выдающуюся роль в истории культурных контактов между различными

⁹ См. незавершенный перевод (к сожалению, прозой) этого памятника на русский язык, вышедший в трех книгах: 1) Сомадэва. Повесть о царе Удайне. Пять книг из “Океана сказаний”. М., 1967 (С.5—19 — ценное предисловие П.А. Гринцера); 2) Сомадэва. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты ... М., 1972; 3) Сомадэва. Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты ... М., 1976. См. также: Сомадэва. Океан сказаний. Избранные повести и рассказы / Пер. с санскрита, послесл. и примеч. И.Д.Серебрякова. М., 1982; *Серебряков И.Д.* “Океан сказаний” Сомадэвы как памятник индийской средневековой культуры. М., 1989. (Здесь уместно пояснение. В индийские имена нередко входит составной частью слово *deva* (‘бог’, ‘божество’). В русской передаче подобные имена обычно пишутся с буквой *е*: *Сомадэва*, *Джаядэва*, *Кама-дэва* и т.д. Однако такое написание не очень удачно, потому что иногда могут возникать нежелательные ассоциации с русским словом *дева*. Поэтому в данной книге (и в статье, и в переводе, и в примечаниях) санскритское *deva* в именах людей и богов воспроизводится русскими буквами как *дэва*: *Сомадэва*, *Джаядэва*, *Кама-дэва*, *Дэвасинха*, *Шивасинха-дэва*, *Хамбира-дэва* и т.д.)

Еще в 1880-х годах был опубликован полный прозаический перевод “Океана сказаний” на английский язык, выполненный Ч. Тони. В 1920-х годах этот перевод был переиздан Н.М. Пензером и сопровождается обширным и очень информативным научным аппаратом. Издание Н.М. Пензера, в свою очередь, было перепечатано в Индии в 1968 г. при поддержке ЮНЕСКО: *The Ocean of Story being C.H. Tawney's translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara (or Ocean of Streams of Story) now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N.M. Penzer ... in ten volumes. L., 1924—28. Reprint: Delhi, 1968* (далее — *The Ocean of Story*). Недавно опубликован полный французский (также прозаический) перевод этого памятника: *Somadeva. Ocean des rivières de contes / Sous la direction de Nalini Balbir. P., 1997.*

¹⁰ Ср.: *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза. С. 38—39. Метод обрамления нередко использовался и в поэзии на фарси. Достаточно вспомнить поэму Низами “Семь красавиц” и написанную ей вслед поэму индийского фарсиязычного поэта Амира Хусро (Хосрова) Дехлеви “Восемь райских садов”. К этой же традиции относится и поэма Навои “Семь планет” (на тюрки). См. русские переводы: *Низами. Пять поэм / Пер. с фарси. М., 1988; Амир Хосров Дехлеви. Восемь райских садов. Поэма / Пер. с фарси А. Ревича. М., 1975; Навои. Стихотворения и поэмы. М., 1965.*

народами Старого Света, а в XIX—XX вв. — в истории европейской науки, изучавшей эти контакты. Подобно тому как “открытие” санскрита европейцами способствовало развитию сравнительно-исторического языкознания, “открытие” “Панчатантры” способствовало становлению сравнительной филологии в более широком смысле и, в частности, становлению сравнительного “сказковедения”. Как на основополагающий труд в этой связи обычно указывают на исследование немецкого ученого Т. Бенфея, посвященное “Панчатантре” в контексте “мировой литературы”¹¹.

Вслед за Бенфеем ряд выдающихся западных филологов уделяли большое внимание “Панчатантре” и родственным ей индийским текстам. Исследования шли в основном в двух (как бы противоположных) направлениях. Одно направление (от прошлого далекого к прошлому еще более далекому) — это поиски “оригинала” “Панчатантры” и иных “обрамленных повестей”. Другое направление (от прошлого далекого к прошлому более близкому, вплоть до современности) — это прослеживание путей и способов распространения индийских “обрамленных повестей” и их сюжетов по миру¹².

На запад от Индии было “экспортировано”, очевидно, несколько “обрамленных повестей” и сходных с ними произведений. В наиболее полном виде представит перед нами поистине поразительная история странствий и п р е о б р а ж е н и й “Панчатантры”¹³.

Уже в VI в. н.э. в Иране было создано (не дошедшее до нас) п е р е л о ж е н и е “Панчатантры” на пехлевийский (среднеперсидский) язык. В VIII в. на основе этого п е р е л о ж е н и я Ибн ал-Мукаффа с о ч и н и л на арабском языке знаменитую поныне книгу под названием “Калила и Димна”¹⁴. В XII в. некий Рабби Иоэль п е р е л о ж и л “Калилу и Димну” с арабского на древнееврейский, а в XIII в. крещенный еврей Иоанн Капуанский — с древнееврейского на латынь¹⁵. С этого латинского текста были сделаны затем многочисленные п е р е в о д ы и п е р е л о ж е н и я на новоевропейские языки. Другая линия ведет от “Калилы и Димны” к византийской в е р с и и на греческом языке, созданной в XI в. Симеоном Сифом и получившей название “Стефанит и Ихниллат”. Эта версия уже в XIII в. была переведена на старославянский язык и в XV в. достигла России¹⁶, а в XVI в. — переведена на латынь и новые языки Западной Европы. Еще одна линия ведет от “Калилы и Димны” к переработкам на

¹¹ Pāṇṣatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey. Leipzig, 1859. T.1—2.

¹² См.: Гринцер П.А. Древнеиндийская проза. С.5. Ср. также само название классической книги: Hertel J. Das Pāṇṣatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig; Berlin, 1914.

¹³ Макс Мюллер не без иронии заметил: “История странствий индийских сказок с Востока на Запад поистине удивительна — более удивительна и более поучительна, чем многие из самих этих сказок” (Цит. по: Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Bd. 3. S. 298; Idem. History of Indian literature. Vol.3. Pt.1. P.424).

¹⁴ См.: Калила и Димна / Пер. с арабского И.Ю. Крачковского и И.П. Кузмина. 2-е изд. М., 1957.

¹⁵ См. Beispiele der alten Weisen des Johann von Capua / Übersetzung der hebräischen Bearbeitung des indischen Pāṇṣatantra ins Lateinische. Herausgegeben und übersetzt von F. Geissler. B., 1960.

¹⁶ См.: Стефанит и Ихниллат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII вв. Л., 1969 (серия “Литературные памятники”). В XX в. А.М. Ремизов пересказал эту книгу в своей “Повести о двух зверях” (Париж, 1950).

персидском языке. В конце XV в. или в самом начале XVI в. Хусейн Ваиз Кашифи (живший в городе Герате и подвизавшийся при дворе султана-тимурида Хусейна Байкара) на основе прежних переложений “Калилы и Димны” на фарси создал свою *в е р с и ю* под названием “Анвар-е-Сухейли” (“Свет Канопы”). Это произведение также породило большое число европейских переводов, как прямых, так и через посредство турецкой *в е р с и и* XVI в.¹⁷ Один из прямых французских переводов XVII в. послужил источником для некоторых басен Лафонтена (а отсюда снова протягивается нить в русскую литературу: к басням Крылова, “Азбуке” Льва Толстого, рассказам Гаршина)¹⁸.

Не менее поразительна история распространения к западу от Индии “обрамляющего сюжета”, известного под названием “История семи мудрецов” или “Книга Синдбада”. Правда, в данном случае у нас нет индийского “оригинала” и даже само его существование ставится под вопрос, но можно полагать, что по крайней мере идея “обрамления” и здесь заимствована из Индии (как и часть сюжетов)¹⁹.

В связи с нашей темой надо обратиться к судьбе еще одной индийской “обрамленной повести” — “Семидесяти рассказов попугая”. Вплоть до конца XVIII в. в Европу эта “повесть”, насколько известно, не проникала, но получила довольно широкое распространение (в различных *о б р а б о т к а х*) в мире ислама. Мы располагаем теперь русскими переводами четырех обработок этой “повести”, связанных между собой непосредственной преемственностью.

Первая по времени *в е р с и я* (на фарси) — “Джавахир ал-асмар” (“Жемчужины бесед” или “Ожерелье ночных бесед”), сочинение индийского мусульманина Имада ибн Мухаммада ан-Наари, написанное им в начале XIV в. и посвященное делийскому султану Ала-уд-дину Халджи (тому самому, который фигурирует во втором “рассказе” “Испытания человека”)²⁰.

Книга ан-Наари была вскоре *п е р е р а б о т а н а* Зийа-уд-дином Нахшаби, который был родом из нынешнего Узбекистана, но позже переселился в Индию. Сочинение Нахшаби под названием “Тути-наме” (“Книга попугая”) также была написана на фарси²¹.

¹⁷ Подробнее об истории преобразований “Панчатантры” в литературах разных стран и народов см. книгу Й. Хертеля, названную выше, и итоговый очерк Ф. Эджертона в кн. “The Ocean of Story” (Vol. 5. P. 232—242), а по-русски, например, сопроводительные статьи к переводам “Панчатантры” и “Калилы и Димны” или к изданию книги “Стефанит и Ихниллат”.

¹⁸ Различные переводы “Анвар-е-Сухейли” были известны в Европе как “Басни Пильпая” (если перевод был с фарси) или как “Басни Бидпая” (если перевод был с турецкого). В книге “Калила и Димна” “обрамляющий” сюжет, как и в “Испытании человека”, — беседа некоего “индийского царя” с советником-мудрецом. Царя зовут Дабшалим, а мудреца — Бейдеба. Филологи считают слова *Бейдеба*, *Бидпай* и *Пильпай* видоизменениями санскритского слова *Видьяпати*. Как и в случае *н а ш е г о* Видьяпати, личное имя здесь может быть понято и в нарицательном смысле: как *ученый советник при царе*.

¹⁹ См.: Мухаммад аз-Захири ас-Самарканди. Синдбад-наме. М., 1960; Роман о семи мудрецах / Пер. со старофр. А. Наймана (предисл. и примеч. А.Д. Михайлова). М., 1989.

Исследователи полагают, что был индийский источник и у “обрамляющего” сюжета знаменитой арабской книги “Тысяча и одна ночь”.

²⁰ См. Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужины бесед / Пер. с перс. М.-Н.О. Османова. М., 1985.

²¹ См.: Зийа ад-дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме) / Пер. с перс. М., 1979.

В XVII или XVIII в. некий Мухаммад Худованд Кадири на основе текста Нахшаби составил сокращенный и упрощенный вариант “Книги попугая” (также на фарси)²².

Наконец, в 1801 г. индийский мусульманин Хайдар-Бахш Хайдари, уже на основе текста Кадири, сочинил свою версию на урду (хиндустани)²³ в качестве учебного пособия для студентов Колледжа Форты Уильяма в Калькутте, где готовили будущих администраторов для британской Индии.

Все эти переработки “Семидесяти рассказов попугая” (вместе с санскритскими первообразцами) – часть того культурного контекста, в котором возникла и бытовала книга Видьяпати “Испытание человека”. Как мы увидим ниже, у Видьяпати есть интересные переклички и с санскритскими “Рассказами попугая”, и с фарсиязычными их обработками. А “Рассказы попугая” Хайдари на хиндустани были созданы в той же среде и почти в то же время, что и первые переводы “Испытания человека” на бенгальский язык.

Но пока вернемся к санскритским “обрамленным повестям”. У нас нередко вспоминают слова С.Ф. Ольденбурга о “Панчатантре” как о “сборнике сказок... которому было суждено после Библии стать одною из самых распространенных в мире книг, переведенною еще в средние века и переводившеюся и потом на все почти языки земного шара”²⁴. Однако сравнение с Библией не вполне корректно. Библия распространялась по миру именно как одна и та же книга (хотя в разных христианских традициях и существуют несколько различные ее варианты). А история мирового распространения “Панчатантры”, как и других индийских “обрамленных повестей”, — это в значительной степени история переложений и переработок, при которых не воссоздавалась та же самая книга, а лишь воспроизводились те или иные ее структурные параметры (“обрамление”, некоторые сюжеты и т.д.). Может быть, способность “Панчатантры” (как и других ее индийских “родственников”) преодолевать границы между языками и культурами была обусловлена не в последнюю очередь именно свойствами ее строения, особенностями ее композиции, позволявшей легко изменять текст, прино-

²² См.: Нехшебий Зияэддин. Тути-Намэ. Книга попугая / Пер. с персидского А. Балакина и П. Сухотина. М., 1915.

²³ См.: Сказки попугая (Тота Кахани). Пер. с языка индустани (урду), введение и примеч. М.И.Клягиной-Кондратьевой. М; Л., 1933. Переиздано в книге: Индийские сказки. М., 1955 (1956, 1957, 1958).

²⁴ Ольденбург С.Ф. Индийская литература // Литература Востока. [Пг., 1919.] Вып. I. С. 21. В этом популярном очерке С.Ф. Ольденбург не дает ссылок, но очевидно, что сравнение в этом плане “Панчатантры” с Библией имеет долгую историю. Так, М. Винтерниц ссылается на немецкого переводчика “Калилы и Димны” Ф. Вольфа (Ph. Wolff), еще в 1839 г. писавшего, что “Панчатантра” уступает лишь Библии по числу языков, на который она переведена (Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Bd. 3. S. 298; *Idem*. A History of Indian literature. Vol. 3. P. 366). Ф. Эджертон полагал, что это преувеличение, хотя и сам считал, что «пожалуй, никакое другое произведение индуэской (Hindu) литературы не сыграло такой большой роли в литературе мира, как ... “Панчатантра”» (The Panchatantra / Tr. from the Sanskrit by F. Edgerton [UNESCO Collection of Representative Works. Indian Series]. L., 1965. P. 9).

равливая его всякий раз к нормам, потребностям и вкусам воспринимающей среды²⁵.

Но то, что можно сказать о странствиях и трансформациях индийских “обрамленных повестей” за пределами Индии, относится, очевидно, и к истории их бытования в самой Индии. Четыре наиболее популярные “обрамленные повести” (“Панчатантра”, “Двадцать пять рассказов Веталы”, “Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона” и “Семьдесят рассказов попугая”) дошли до наших дней каждая в различных версиях и никакую из этих версий невозможно признать первоначальной, оригинальной. Много труда положили ученые (прежде всего немец Й.Хертель²⁶ и американец Ф.Эджертон²⁷) на то, чтобы, исходя из имеющихся версий, реконструировать “оригинал” “Панчатантры”, однако не пришли к такому результату, который получил бы всеобщее признание. Теперь мы вправе предположить, что сама исходная постановка задачи была некорректной. Вполне возможно, что у текстов типа “Панчатантры” вообще не было “оригиналов” (как нет “оригиналов” у устно бытующих сказок или эпических поэм), поскольку подобные тексты складывались постепенно и бытовали в постоянно изменчивом виде. Неизменными, вероятно, оставались лишь некие самые общие структурные “параметры” текста²⁸.

Но вернемся к истории восприятия и усвоения “обрамленных повествований” в Европе. Европейцы довольно рано смогли отделить сам принцип “обрамления” от конкретных “обрамленных повестей” (словно улыбку — от чеширского кота). Уже в начале XII в. в Испании появился “обрамленный” сборник притч и повествований на латыни под названием “Disciplina clericalis”²⁹, “самый

²⁵ См., например, замечание П.А. Гринцера: “Переводы обрамленной повести на другие языки менее всего похожи на переводы или даже на переложения типа обычных переложений средневековых литератур. Это всякий раз более или менее радикальные переработки, поскольку переводчики, используя ресурсы рамки, вводили в нее рассказы из местного фольклора, приспособляли индийский оригинал к его новому литературному окружению” (Гринцер П.А. Санскритская обрамленная повесть. С. 6).

²⁶ См.: Hertel J. Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung.

²⁷ См.: Edgerton F. The Panchatantra reconstructed. An attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions. New Haven, 1924. Vol. 1—2.

²⁸ Ср. еще одно замечание П.А. Гринцера: «...Не исключено, что ... единственного оригинала “Панчатантры” вообще не существовало. Дело в том, что она представляет собой ... образец обрамленной повести — жанра полуфольклорного, тесно связанного с текучей и изменчивой фольклорной традицией, которая в принципе не знает разницы между оригиналом и версией» (ИВЛ. Т. 2. С. 40).

²⁹ См.: Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters) / Hrsg. von A. Hilka und W. Söderhjelm. Heidelberg, 1911. На русский язык переводились лишь отдельные “примеры” из этой книги. См.: *Петр Альфонси. Учительная книга клирика* / Пер. Т.А. Миллер // Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972 (С. 176—180); *Петр Альфонса. Наставление обучающемуся* // Средневековые латинские новеллы XIII в. / Изд. подготовила С.В. Полякова (серия “Литературные памятники”) Л., 1980 (С. 308—331).

Автором “Учительной книги клирика” был испанский еврей (известный врач) Моисей Сефарди, при крещении получивший имя Петрус (Петр), так как был крещен в день святого Петра. А поскольку крестным отцом был испанский король Альфонс VI, то к имени Петрус было прибавлено и имя короля в л а т и н с к о м р о д и т е л ь н о м п а д е ж е: Альфонси (возможно, это отголосок арабского и еврейского обычая добавлять к имени человека “сын такого-то”; ср. также русское отчество). Поэтому по-русски имя автора “Учительной книги клирика” воспроизводится по-разному: Петр(ус) Альфонси или Петр Альфонса, а иногда и в испанском звучании: Педро Альфонсо.

ранний сохранившийся от средневековья сборник новелл”³⁰. “Обрамляющий” сюжет здесь крайне прост: отец дает наставления сыну. Многие сюжеты заимствованы с Востока, о чем говорит и сам автор в прологе: “Вот и составил я книжку из притчей философов и их наказов, из арабских басен и стихов, из сравнений с животными и птицами”³¹. Но эта небольшая, как бы ученическая и подражательная книга оказалась началом мощного направления в истории европейской литературы³².

Вероятно, не случайно то, что первый оригинальный “обрамленный” сборник в Европе появился именно в Испании (как и одни из самых ранних европейских переложений “Калилы и Димны” и “Книги Синдбада”): ведь Испания непосредственно соприкасалась с арабским миром, в котором, как мы видели, индийская модель “обрамленного повествования” уже с VIII в. была воспринята и развита. Вероятно, не случайно и то, что едва ли не самый первый “обрамленный” сборник на новоевропейском языке появился тоже в Испании. Это знаменитая “Книга примеров графа Луканора и Патронио”, кратко именуемая “Граф Луканор” (“*El Conde Lucanor*”) и написанная доном Хуаном Мануэлем (1282—1348)³³.

Сюжеты для своих “примеров” Хуан Мануэль брал из различных источников, как европейских, так и “восточных” (в данном случае — арабоязычных)³⁴. И идея “обрамления”: беседа графа Луканора с мудрым советником Патронио — тоже, на современный взгляд, отнюдь не оригинальна. Тем не менее, как подчеркивает З.И. Плавский, ссылаясь на известного испанского ученого М. Менендеса-и-Пелайо (который, в свою очередь, выразил, очевидно, вполне общепринятое в испанистике мнение), книга Хуана Мануэля — это “оригинальное произведение проницательного художника”, несущее на себе “яркий отпечаток личности автора”³⁵.

³⁰ Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. С. 176.

³¹ Там же. С. 177 (пер. Т.А. Миллер).

³² По свидетельству Т.А. Миллер, само «сочинение Петра Альфонси пользовалось огромной популярностью. Его новеллы вошли и в знаменитые “Деяния римлян”, и во множество других подобных сборников XIII—XV вв. Уже к XV в., в том или ином отборе, стихами или прозой, они были переведены на все западноевропейские языки» (Там же. С. 176).

³³ См.: Хуан Мануэль. Граф Луканор / Пер. с исп. Д.К. Петрова. [Послесловие З.И. Плавской] М.; Л., 1961. Примечательно, что, как сказано в заметке “От редакции” (С. 206), этот перевод Д.К. Петров (1872—1925) завершил в 1922 г. Затем его редактировал Б.А. Кржевский (1887—1954). Но и в 1961 г. перевод вышел в сокращенном виде, без последней, пятой части, посвященной проблемам религиозной философии.

Как пишет А.Л. Штейн, “Граф Луканор” — “это классическое произведение испанской литературы, заложившее основы национальной испанской прозы”. См.: Штейн А.Л. История испанской литературы (Средние века и Возрождение). М., 1976. С. 32. О Хуане Мануэле и его книге см. также: ИВЛ. Т. 2. С. 585 и Т. 3. С. 336.

³⁴ Ср.: «Владея и литературным и разговорным арабским языком, Хуан Мануэль обнаруживает знакомство ... с оригинальными произведениями арабских авторов и с бытовавшими в устной арабской традиции анекдотами. Восточные источники дали Хуану Мануэлю сюжетную канву для двадцати с лишним “примеров”...» (Хуан Мануэль. Граф Луканор. С. 196). Указания на источники Хуана Мануэля см., напр., в кн.: Keller J.E., Keating L.C. The Book of Count Lucanor and Patronio: A Translation of Don Juan Manuel's *El Conde Lucanor*. Lexington, 1977. Обзор сюжетов “Графа Луканора” в плане их типологии см., например, в кн.: Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. М., 1990. С. 60—62.

³⁵ Хуан Мануэль. Граф Луканор. С. 196, 205.

Используя термины, принятые у нас для описания истории культуры Европы, можно, по-видимому, сказать, что “Граф Луканор” Хуана Мануэля относится к своего рода пограничным явлениям, стоящим как бы у границы двух эпох: средневековья и Возрождения. Характерно, что в “Истории всемирной литературы” речь о Хуане Мануэле заходит дважды: и в томе втором (который “посвящен литературному процессу в период Раннего и Зрелого Средневековья”), в разделе “Литература Западной Европы Зрелого Средневековья”, и в томе третьем (центральная тема которого — “Возрождение”), в главе “[Испанская] Литература Позднего Средневековья (XIV в.)”. В этой главе (автор — З.И. Плавский) Хуан Мануэль назван в числе “трех крупнейших писателей XIV в.”, произведения которых “суммировали достижения средневековой литературы Испании и вместе с тем *перебрасывали мостик в будущее* (выделено мною — С.С.), в эпоху Возрождения”³⁶. По мнению З.И. Плавского, произведения этих трех авторов свидетельствуют “о начинающемся кризисе феодальной идеологии, предвещающая рождение ренессансной культуры”³⁷.

Одним из символов Ренессанса стал для нас “Декамерон” Дж.Боккаччо (1313—1375), едва ли не самая знаменитая книга “обрамленных” повествований во всей европейской литературе и одновременно — классическая книга новелл, которая, по словам Р.И. Хлодовского, “дала меру всей ренессансной новеллистике”³⁸. Вслед за Боккаччо многие европейские авторы XIV и последующих веков использовали метод “обрамления”, пришедший из Индии. По-видимому, особенно популярен был этот метод в Италии: в XVI в. здесь было создано не менее полдюжины “обрамленных” сборников новелл³⁹.

Особое место среди них занимает книга Джованни Франческо Страпаролы (ок. 1500 — ок. 1557) под названием “Приятные ночи”⁴⁰. В этом “обрамленном” собрании повествований чуть ли не впервые в истории европейской литературы были широко использованы сюжеты волшебных сказок (в частности, сюжет о “коте в сапогах”, а также тот, что позже обработал А.С.Пушкин в “Сказке о ца-

³⁶ ИВЛ. Т. 3. С. 336.

Два других писателя — это Хуан Руис (ум. ок. 1350 г.), автор “Книги благой любви”, “произведения уникального, не имеющего аналогий в других литературах” (там же), и Перо Лопес де Айала (1332—1407), автор “Поэмы о придворной жизни”. Первая из этих книг переведена на русский язык: Руис Х. Книга благой любви / Изд. подготовили М.А. Донской, З.И. Плавский (серия “Литературные памятники”). Л., 1991.

Ср. отрывок из предисловия З.И. Плавского к русскому переводу книги Хуана Мануэля: «... в “Графе Луканоре” средневековая идеология обнаруживается еще очень отчетливо. Но своеобразие развития испанской культуры того времени, нашедшее яркое воплощение и в книге Хуана Мануэля, позволило испанскому писателю во многом преодолеть ограниченность мышления его времени и в некоторых весьма существенных чертах *перекинуть как бы мостик к Возрождению* (выделено мною. — С.С.)».

³⁷ ИВЛ. Т.3. С.337. В КЛЭ (Т.8. С.335) Хуан Мануэль охарактеризован З.И. Плавским как “один из ранних предшественников ренессансного гуманизма в Испании”.

³⁸ Европейская новелла Возрождения (Библиотека всемирной литературы). М., 1974. С. 7. Подробный разбор “Декамерона” как “новеллистической классики” см. у Е.М. Мелетинского (Историческая поэтика новеллы. С. 75—99).

³⁹ См., напр.: ИВЛ. Т. 3. С. 150—154. См. также: Итальянская новелла Возрождения. М., 1957; Европейская новелла Возрождения (Библиотека всемирной литературы). М., 1974.

⁴⁰ См.: Страпарола да Караваджо Д. Приятные ночи. М., 1978 (серия “Литературные памятники”). Репринтное переизд.: М., 1993.

ре салтане”⁴¹). Своего рода кульминацией этой линии развития можно считать “Пентамерон” неаполитанца Джамбаттисты Базиле (1575—1632). Эта книга (по словам И.Н.Голенищева-Кутузова, “являющаяся одним из самых ярких произведений европейской литературы XVII в.”⁴²) иначе называется “Сказка сказок”. Она также представляет собой “обрамленное” собрание повествований (числом пятьдесят), причем чуть ли не все составляющие ее повествования — это литературно обработанные (в стиле барокко) *волшебные сказки*. Дж.Базиле был в известном смысле предшественником Шарля Перро и братьев Гримм. В “Пентамероне” мы находим знакомые нам сюжеты о Золушке, о спящей красавице, о том же “коте в сапогах”... Есть у Базиле и по крайней мере один сюжет, использованный и Видьяпати в “Испытании человека” (“рассказ” № 12): это так называемый сюжет о двух путешественниках⁴³.

В английской литературе метод “обрамления” творчески применил в своих знаменитых “Кентерберийских рассказах”⁴⁴ старший современник Видьяпати — Джеффри Чосер (ок.1340—1400), “отец английской поэзии” (по словам другого классика — Дж. Драйдена⁴⁵).

Во Франции метод “обрамления” засвидетельствован уже в самых ранних собраниях новелл⁴⁶: в “Пятнадцати радостях брака” (перв. пол. XV в.)⁴⁷ и в “Ста новых новеллах” (сер. XV в.)⁴⁸. Авторство этих книг прежде приписывалось современнику Видьяпати Антуану де Ла Салю (ок. 1386—1460-е гг.), который, подобно Видьяпати, служил при различных не слишком могущественных государях⁴⁹.

⁴¹ Обработка того же сюжета — “рассказ” № 9 в “Испытании человека” (см. ниже).

⁴² ИВЛ. Т. 4. С. 58.

⁴³ Дж. Базиле написал “Пентамерон” на неаполитанском диалекте. В XX в. эту книгу перевел на общепитальянский литературный язык известный философ Бенедетто Кроче: *Basile G. IL PENTAMERONE ossia LA FIABA DELLE FIABE / Tr. dall'antico dialetto napoletano e corredata di note storiche da Benedetto Croce. Bari, 1925. Vol. 1—2.* С итальянского на английский книгу Дж.Базиле перевел Н.М. Пензер (издатель и комментатор “Океана сказаний” Сомадэвы!), сопроводив ее научным аппаратом в сотрудничестве с известным американским фольклористом С. Томпсоном (о нем — см. ниже): *The Pentamerone of G.Basile / Tr. from the Italian of Benedetto Croce. Now edited with a preface, notes and appendixes by N.M. Penzer. N. Y., 1932. Vol. 1—2.* Перевод на русский язык одной из сказок Дж.Базиле (V. 5: “Солнце, месяц, и Талия”) см. в кн.: Хрестоматия по западно-европейской литературе. Литература XVII в. / Сост. Б.И. Пуришев. М., 1949. С. 53—57.

⁴⁴ См.: Чосер Дж. Кентерберийские рассказы / Пер. И.А. Кашкина и О.Б. Румера. М., 1973.

⁴⁵ См.: КЛЭ. Т. 8. С. 544. В “Краткой кэмбриджской истории английской литературы” о Дж. Чосере сказано, что “он вполне заслужил свой традиционный титул отца нашей литературы” (*Sampson G. The Concise Cambridge history of English literature. Cambridge, 1965. P. 83*).

⁴⁶ См.: ИВЛ, Т.3. С.225. См. также: История французской литературы. М.; Л., 1946. Т. I. С. 193—194.

⁴⁷ См. русский перевод в кн.: Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV—XV веков. М., 1991.

⁴⁸ См. русский перевод: Сто новых новелл. СПб., 1906. См. также: Хрестоматия по западноевропейской литературе. Эпоха Возрождения. М., 1947. С. 287—291.

⁴⁹ Кто бы ни был автором-составителем “Ста новых новелл” (а вероятно, что эта книга — плод коллективного творчества, в котором принимал участие и Антуан де ла Саль), она была создана при дворе бургундского герцога Филиппа Доброго (ум. в 1467 г.) и преподнесена ему, подобно тому как и Видьяпати, вероятно, преподнес своему покровителю радже Шивасинхе посвященную ему книгу “Испытание человека”. Само герцогство Бургундское, государство в центре Европы, достигшее вершины своего могущества как раз в годы жизни Видьяпати (конец XIV — первая половина XV в.), несколько напоминает своей судьбой Митхилу, родину Видьяпати. В обоих случаях самостоятельное политическое развитие было остановлено (к концу XV в.) и культурная самобытность территории не привела к образованию прочной государственной традиции, к сложению достаточно компактного и однородного этноса.

Но наиболее значительное “обрамленное” произведение во французской литературе — это “Гептамерон” Маргариты Наваррской (1492—1549), сестры короля Франциска I, задуманный ею по образцу “Декамерона” Боккаччо⁵⁰.

Впрочем история “обрамленных” книг в Европе — всего лишь часть (хотя и существенная) общей истории европейской повествовательной словесности — и в средние века, и в эпоху Возрождения, и позже. В средневековой Европе сборники так называемых “примеров” (*exempla*) обходились обычно без “обрамления”⁵¹. Во всяком случае такового нет в одном из “классических” сборников “*exempla*” — книге, известной под названием “*Gesta Romanorum*” (“Деяния римлян”)⁵². Нет “обрамления” и в самом раннем сборнике новелл на итальянском языке — “Новеллино” (иначе “Книга новелл и изящных благородных речений”)⁵³. В эпоху Возрождения (т.е. в XIV—XVI вв.) в Италии, по-видимому, численно преобладали “обрамленные” книги новелл, но некоторые известные авторы-новеллисты к “обрамлению” не прибегали, например Франко Саккетти (ок. 1330—ок. 1400)⁵⁴ или Маттео Банделло (ок. 1485—1561)⁵⁵. Лишь весьма условно можно говорить об “обрамлении” в “Новеллино” Мазуччо Гвардато⁵⁶. В истории французской литературы в одном “ряду” с “обрамленным” “Гептамероном” Маргариты Наваррской стоит “необрамленный” сборник новелл “Новые забавы”, принадлежащий перу Бонавантюра Деперье (1510—1544)⁵⁷.

⁵⁰ См. русский перевод: *Маргарита Наваррская. Гептамерон* / Пер. с фр. А. Шадрина. М., 1982 (Последнее переизд.: М., 1993).

⁵¹ См.: *Welter J.Th.* L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age. P., 1927; *Bremond C., Le Goff J., Schmitt J.-C.* L'“Exemplum” (Typologie des sources du Moyen Age occidentale, Fasc.40). Turnhout; Bruxelles, 1982; *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (*Exempla* XIII века). М., 1989. См. также: *Enzyklopädie des Märchens*. В.; N. Y., 1984. Bd.4. S.592—649.

⁵² См., напр.: *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. С.57—60. Русские переводы некоторых “*exempla*” из сборника “*Gesta romanorum*” см. в кн.: *Средневековые латинские новеллы XIII в.*

⁵³ См.: *Новеллино* / Издание подготовили М.Л. Андреев, И.А. Соколова. М., 1984 (серия “Литературные памятники”).

⁵⁴ См.: *Саккетти Ф.* Новеллы. М.; Л., 1962 (серия “Литературные памятники”).

⁵⁵ См.: ИВЛ. Т. 3. С. 123—124, 151—152; *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. С.109—115. Русские переводы некоторых новелл М. Банделло см., например, в кн.: *Итальянская новелла Возрождения; Европейская новелла Возрождения*. В ИВЛ высказана интересная (и, вероятно, спорная) мысль о содержательной и даже, можно сказать, мировоззренческой значимости отсутствия “обрамления” у М. Банделло: “Отказ от декамероновского обрамления был вызван ... [у Банделло] не столько желанием более правдиво, чем Боккаччо, воспроизвести общественную действительность современной ему Италии во всем ее калейдоскопическом многообразии, сколько утратой гуманистической веры в разумность жизни, в способность человека познать ее закономерности и, познав их, перестроить действительность, опираясь на принципы свободы, добра, красоты и гармонии” (ИВЛ. Т.3. С.124).

⁵⁶ “Новеллино” Мазуччо “обрамлен” авторскими посвящениями (книги в целом — Ипполите Арагонской и каждой отдельной новеллы — различным лицам) и авторскими послесловиями-комментариями (опять-таки к каждой отдельной новелле и к книге в целом). Как пишет А.Д. Михайлов, «обрамление в книге имеется, только оно не фабульное, а литературно-концептуальное. Это делает сборник новелл Мазуччо именно “книгой”, а не обрамленной повестью (вариантом которой были и “Декамерон”, и в еще большей мере “Гептамерон” Маргариты Наваррской, и многие другие памятники ренессансной новеллистики)» (*Михайлов А.Д.* Книга рассказов Мазуччо Гвардато из Салерно и итальянская новелла эпохи Возрождения // *Мазуччо. Новеллино*. М., 1993. С.10).

⁵⁷ См.: ИВЛ. Т.3. С.231; *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. С. 123—125. См. также русский перевод в кн.: *Деперье Б.* Кимвал мира. Новые забавы. М.; Л., 1936.

Историки европейской литературы прослеживают преемственность между жанром новеллы и жанром романа, причем определенную роль в этой преемственности сыграл и метод “обрамления”, помогавший складывать из малых повествовательных форм более крупные⁵⁸.

В истории европейских “обрамленных” книг четко видно различие, которое как бы затушевано в Индии, а именно различие между произведениями-переделками, произведениями-версиями-других-произведений (например, различными обработками “Калилы и Димны” или “Книги Синдбада”) и произведениями оригинальными, использующими лишь сам принцип “обрамления” (“*Disciplina clericalis*”, “Граф Луканор” и т.д.). С точки зрения истории “мировой литературы” (или, иными словами, в плане некой универсальной “типологии” повествовательных текстов) “Испытание человека” следует, очевидно, отнести к произведениям второго рода: в самом деле, книга Видьяпати — это не очередная обработка (версия) прежнего образца, а произведение именно оригинальное, использующее лишь общий конструктивный принцип прежних “обрамленных повестей”; произведение, в котором авторская индивидуальность могла выразиться не в меньшей мере, чем в таких книгах, как “*Disciplina clericalis*” или “Граф Луканор”. Таким образом, вырисовывается довольно существенное отличие книги Видьяпати от различных версий и обработок “Панчатантры”, или “Рассказов попугая”, или “Великого сказа” — и не вправе ли мы вновь, еще в одном аспекте, говорить об определенном “сдвиге в традиции”, совершенном Видьяпати, — сдвиге в сторону большей индивидуализации творчества, в сторону большего самоутверждения авторской (и человеческой?) личности?

Показательно в этом плане сопоставление книги Видьяпати с первыми опытами повествовательной прозы на новых индийских языках — опытами, относящимися уже к началу XIX в. По крайней мере на трех новых индийских языках (хинди, урду и бенгальском) несколько наиболее ранних прозаических книг было создано индийцами, сотрудничавшими с Колледжем Форты Уильяма в Калькутте. Этот Колледж был основан в 1800 г. для подготовки кадров британской администрации в Индии⁵⁹. Книги прозы, возникшие под эгидой Колледжа в начале XIX в., предназначались для учебных целей, но впоследствии оказалось, что некоторые из них стали своего рода классикой в соответствующих литературах. Примечательно то, что большая часть этой учебно-литературной продукции представляла собой новые обработки более или менее старых произведений, в частности “обрамленных повестей”.

Именно для Колледжа Форты Уильяма написал Хайдар-Бахш Хайдари свои “Сказки попугая” (1801) на языке урду, уже упомянутые выше. Хафизуддин Ахмад создал на урду новую версию “Анвар-е-Сухейли” (т.е., в конечном счете, “Калилы и Димны”) под названием “Хирад-афроз” (“Просвещение ума”, 1803), а Мир Бахадур Али — новую версию “Хитопадаши” (также через посредничество

⁵⁸ См., напр.: Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. С. 109, 136, 152—155, 253. См. также: Он же. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

⁵⁹ Об истории Колледжа Форты Уильяма см., напр.: Kopf D. British orientalism and the Bengal Renaissance. The dynamics of Indian modernization. 1773—1835. Berkeley; Los Angeles, 1969; Das S. Sahibs and munshis: an account of the College of Fort William. New Delhi, 1978.

персоязычной обработки), назвав ее “Ахлак-е-хинди” (“Индийская этика”, 1803). В этой же связи следует назвать одну из самых популярных книг на языке урду, под названием “Сад и весна” (1803), написанную Мир Амманом также для Колледжа Форты Уильяма и также представляющую собой “обрамленную повесть”, созданную по образцу некой более ранней “обрамленной повести”, написанной на фарси⁶⁰.

И к литературе урду, и к литературе хинди относятся еще две обработки “обрамленных повестей”: “Двадцати пяти рассказов Веталы” (“Байтал-пачиси”, 1805) и “Тридцати двух историй царского трона” (“Синхасан-баттиси”, 1805) — также созданные для Колледжа Форты Уильяма⁶¹. В работе над обеими книгами принимал участие Лаллу-джи Лал (ок. 1763 — 1825), более всего известный как автор “Прем-сагара” (“Океана любви”), прозаического (со стихотворными вставками) переложения на хинди десятой книги “Бхагавата-пураны”⁶². Перу Лаллу-джи Лала принадлежит и обработка “Хитопадеша” (на языке брадж) под названием “Радж-нити” (“Царская наука мудрого поведения”, 1809).

На бенгальский язык для Колледжа Форты Уильяма была дважды переложена “Хитопадеша”, причем второй раз (в 1808 г.) — автором по имени Мритьюнджай (по-бенгальски — Мриттунджой) Видьяланкар (1762—1819), которого иногда называли “отцом бенгальской литературной прозы”. Он же переложил на бенгальский “Тридцать две истории царского трона” (1802). Некий Чондичорон Мишра переложил на бенгальский (с фарси) “Сказки попугая” (1805)⁶³. Наконец, уже в 1847 г. знаменитый бенгальский просветитель Ишварчандра Видьясагар (1820—1891) создал свою версию “Рассказов веталы” (используя и санскритские образцы, и переложение на хиндустани 1805 г.), которая, по словам современного бенгальского филолога Шукумара Шена, стала “вехой в истории бенгальской прозы”⁶⁴.

Ни в первой половине XIX в., ни позже в Индии, насколько нам известно, не возникло сколько-нибудь выдающихся оригинальных произведений “обрамленного” типа. Индийские литературы в начале XIX в. как бы “повторили пройденное”, создав новые версии старых “обрамленных повестей” (но на “новом витке спирали” — на новых языках), а затем не перешли к созданию не только своих “Декамеронов” или “Кентерберийских рассказов”, но даже своих книг типа “Графа Луканора” или “Ста новых новелл” — миновали эти стадии развития. Во второй половине XIX в. развитие повествователь-

⁶⁰ См., напр.: Schimmel A. Classical Urdu literature from the beginning to Iqbal (HIL. Vol. 8. Fasc. 3). Wiesbaden, 1975. P. 206—211; Саид Эхтишам Хусейн. История литературы урду. М., 1961. С. 116—125; Мир Амман. Сад и весна. История четырех дервишей / Пер. с урду Г.А. Зографа. М., 1957 (2-е изд.: М., 1962).

⁶¹ См.: McGregor R.S. Hindi literature of the nineteenth and early twentieth centuries (HIL. Vol. 8, fasc. 2), Wiesbaden, 1974. P. 66; Саид Эхтишам Хусейн. Указ. соч. С. 120—121; Зограф Г.А. Хиндустани на рубеже XVIII и XIX вв. М., 1961. С. 26—27.

⁶² См.: Лаллу джи Лал. Прем Сагар / Пер. с хинди, вступ. ст. и примеч. А.П. Баранникова (Т. I: Легенды о Кришне.), М.; Л., 1937.

⁶³ См.: Sen S. History of Bengali literature. New Delhi, 1960. P. 180—182; Zhavitel D. Bengali literature (HIL. Vol. 9. Fasc. 3). Wiesbaden, 1974. P. 212; Das S. Early Bengali Prose. Carey to Vidyasagar. Calcutta, 1966. P. 102—125.

⁶⁴ См.: Sen S. History of Bengali literature. P. 188.

ной прозы на важнейших новых индийских языках связано было в основном со становлением жанра романа, заимствованного из Европы (хотя при этом могли отчасти использоваться и некоторые собственные традиции)⁶⁵.

Таким образом, можно сказать, что Видьяпати в первой половине XV в., сочинив свою собственную, во многом оригинальную “обрамленную” книгу (а не еще одну версию какой-нибудь прежней “обрамленной повести”), оказался “впереди” (в “стадиально-типологическом” отношении) индийских авторов первой половины XIX в. Не этим ли, среди прочего, следует объяснять тот факт, что, хотя “Испытание человека” в начале XIX в. было дважды переведено на бенгальский язык для того же Колледжа Форта Уильяма (причем первый раз — самим Мритьюнджаем Видьяланкаром!), эти переводы не получили, судя по всему, большого резонанса в последующей бенгальской литературе, а перевод Мритьюнджая был вообще забыт?⁶⁶

Выше приводились слова З.И. Плавскина о том, что Хуан Мануэль, автор “Графа Луканора”, (вместе с некоторыми другими испанскими авторами XIV в.) как бы “перебрасывал мостик в будущее”. Видьяпати своим “Испытанием человека”, пожалуй, тоже создавал своего рода “мостик в будущее” (и в плане литературной формы, и, как знать, может быть даже в плане мировоззренческом), но только этот “мостик” в Индии не пригодился, не был использован ни в свое время, ни даже в XIX столетии. История культуры пошла другими путями.

8

Наше понимание книги Видьяпати можно надеяться углубить и “усилить”, если мы обратимся к той области научных исследований, которая по-немецки называется “*Erzählforschung*”, а на других языках (в том числе и на русском) пока как будто не имеет общепризнанных наименований¹.

“*Erzählforschung*” формируется и растет преимущественно на основе того, что по-немецки называют “*Märchenforschung*” (“сказковедение”), — дисциплины, первоначальное становление которой обычно связывают с именами братьев Гримм, Якоба (1785—1863) и Вильгельма (1786—1859), а также с именем упомянутого выше Теодора Бенфея (1809—1881), переводчика и исследователя “Панчатантры”. История “сказковедения” — это и увлекательная, и поучительная (как сама сказка) история гуманитарной научной дисциплины, возникшей в контексте европейской культуры начала XIX в. и затем развивавшейся в тесной связи как с важнейшими интеллектуальными течениями, так и с общественно-политическими страстями европейского мира². И “*Märchenforschung*” (“сказковеде-

⁶⁵ См., напр.: *The novel in India. Its birth and development* / Ed. by T.W. Clark. L., 1970; Сухочев А.С. От дастана к роману. Из истории художественной прозы урду XIX века. М., 1971; Серебряный С.Д. “Свое” и “чужое” в новом индийском романе // Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., 1980. С. 231—150.

⁶⁶ См. последний раздел статьи.

¹ *Erzählforschung* на русский можно было бы перевести как *повествоведение*, *повествознание*, или (используя латинские и греческие корни) *нарратология*.

² См., напр.: Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. Пер. с итал. [Ред. и вступ. ст. Е.М. Мелетинского]. М., 1960. См. также послесловие к кн.: Сказки и легенды Бенгалии. М., 1990. С. 253—264.

ние”), и более широкую дисциплину “*Erzählforschung*” (“повествоведение”, “повествознание”) можно рассматривать как составные части общего и сравнительного культуроведения (т.е. сравнительного изучения различных культур)³.

Предметом исследования в “повествовании” являются разного рода повествования (и близкие по типу тексты), как бытующие (бытовавшие) в устной традиции, так и зафиксированные письменно. Наличие тех или иных повествований и, следовательно, потребность в них относятся, очевидно, к числу универсалий культуры, т.е. те или иные повествования (и практика их устного рассказывания и/или письменного изложения для будущего чтения) засвидетельствована практически во всех достаточно развитых человеческих сообществах⁴. Первоначально из всех видов повествований едва ли не наибольшее внимание исследователей привлекали к себе так называемые сказки (по-немецки: *Märchen*) и родственные им “басни”⁵, но в наши дни эти виды — лишь одни из многих других, которыми занимается “повествознание”.

Европейское “сказковедение” первоначально изучало “сказки” (как устно бытовавшие, так и дошедшие в письменном виде) преимущественно народов Европы, а также различные письменные сборники повествований, пришедшие с Востока, точнее из Индии и из стран ислама (“Панчатантру”, “1001 ночь” и т.п.). Среди прочего поражал воображение и требовал каких-то объяснений тот факт,

³ Хотя российские ученые внесли большой вклад в “сказковедение”, на русском языке пока нет книги, которая бы давала общий обзор “сказковедения” в целом (его истории, его проблематики, достигнутых результатов и поставленных задач). Наиболее полной работой подобного рода остается, по-видимому, книга американского ученого Стиса Томпсона (впервые опубликованная в 1946 г.): *Thompson S. The Folktale. Berkeley etc., 1977*. Некоторым аналогом книги С. Томпсона (по охвату материала — гораздо менее полным, но более ярким по своим литературным достоинствам) является посмертно изданная книга В.Я. Проппа “Русская сказка” (Л., 1984), составленная из лекций, читанных автором в ЛГУ. Содержание книги шире ее названия: русская сказка рассматривается в ней в контексте общего “сказковедения”.

В настоящее время коллектив немецких ученых (в сотрудничестве с учеными других стран, в том числе и России) издает многотомную “Энциклопедию сказки” (“*Enzyklopädie des Märchens*”). Эта энциклопедия имеет характерный подзаголовок: “*Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*”, т.е. “Словарь-справочник по историческому и сравнительному повествоведению”. Так на наших глазах происходит перерастание “сказковедения” в “повествознание”.

⁴ Ср. высказывание известной современной исследовательницы фольклора: “Повествование извечно (*Narration is ageless*). Импульс рассказать историю и потребность выслушать ее сделали повествование (*narrative*) естественным спутником человека во всей истории цивилизации” (*Degh L. Folk narrative // Folklore and folklife. An introduction / Ed. by R.M. Dorson. Chicago/London, 1973. P. 53*).

⁵ Все классификационные категории внутри большого семейства повествований в значительной степени условны, изменчивы и текучи (см., напр.: *Degh L. Op. cit. P. 59*). О неопределенности понятия “сказка” см., напр.: *Thompson S. The Folktale. P. 21*; *Пропп В.Я. Русская сказка. Л.; 1984. С. 32—36*. Об условности понятия “новелла” см., напр.: *Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. С. 136, 150, 253 и др.* Тем более осторожно следует применять привычные европейские термины к инокультурному материалу. Как писал Й.Хертель, “деление повествований (*Erzählungen*) на сказки, шванки, басни, новеллы, легенды, истории, мифы и т.д. зависит от мировоззрения европейцев и покоится на литературных формах их письменности; для индийца, который видит вещи, его окружающие, совсем в ином свете, чем мы, это деление не имеет никакого основания” (*Indische Märchen / Hrsg. von J. Hertel. Jena, 1925. S. 4*). Приводя эти слова Й. Хертеля, П.А. Гринцер подчеркивает, что «любой термин европейской поэтики будет слишком узок и неточен, если им пытаться охарактеризовать отдельные рассказы “обрамленной повести”» (*Гринцер П.А. Древнеиндийская проза. С. 39*).

что у разных народов, даже весьма отдаленных друг от друга, бытовали очень похожие повествования (“сказки”); в частности, обнаруживались многие черты подобия между повествованиями, засвидетельствованными в восточных письменных сборниках, и теми, что существовали в Европе, как в устном бытовании, так и в письменных, литературных сочинениях. Исследования “сказковедов” показали, что Европа, мир ислама и Индия (Южная Азия) в том, что касается повествований, образуют как бы единое “информационное пространство”⁶.

В XIX в. ученых больше всего занимали проблемы происхождения и развития повествовательных сюжетов (в том числе и проблема происхождения сходств между ними). Выдвигались различные теории, ни одна из которых, с точки зрения нынешних критериев, не оказалась вполне удовлетворительной (хотя каждая, вероятно, заключала в себе некую долю истины)⁷.

К концу XIX в. сложилась так называемая финская школа фольклористики, которая поставила перед собой задачу проследить конкретную историю видоизменений сказочных сюжетов в процессе их “блужданий” во времени и пространстве⁸. Чтобы как-то ориентироваться во множестве собранных к началу XX в. европейских сказок, финский ученый Антти Аарне (1867—1925) составил “Указатель сказочных типов”⁹ (основанный главным образом на финских, датских и немецких собраниях сказок¹⁰). Понятие “тип” — это, выражаясь языком современного науковедения, теоретический конструкт: сюжеты, которые можно считать достаточно сходными, подобными друг другу, объединяются в группу, которая получает обозначение как определенный “тип”. В указателе Аарне за каждым “типом” был закреплен свой номер.

И самому Аарне, и другим сказковедам был очевиден экспериментальный, предварительный характер “Указателя” и ограниченность его культурно-географической базы (в основном — север Европы)¹¹. Тем не менее “типология”, разработанная Аарне, оказалась достаточно применимой по крайней мере к сказкам других европейских народов¹².

В 1928 г. американский ученый Стис Томпсон издал расширенный и перера-

⁶ Ср. у С. Томпсона: “Исследователи сказки (the tale) давно осознали, что земли от Ирландии до Индии образуют важный ареал общей традиции (an important tradition area), в котором обнаруживаются одни и те же повествования (stories), причем некоторые из них распространены по всему ареалу, а некоторые даже мигрируют на другие континенты вместе с жителями этого ареала” (Thompson S. The types of the folktale. Helsinki, 1961. P. 7).

⁷ См., напр.: Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе (ч. IV и V); Thompson S. The Folktale. P. 367—383; Пропп В.Я. Указ. соч. С. 89—172; Зограф Г.А. Предисловие // Сказки народов Индии. Л., 1979. С. 4—6; Бенгальские сказки и легенды. С. 259—261.

⁸ О “финской школе” см., напр.: Thompson S. The Folktale. P. 430—448; Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. С. 329—333.

⁹ Aarne A. Verzeichniss der Märchentypen (Folklore Fellows Communications № 3). Helsinki, 1910 (далее: FFC).

¹⁰ И сам А. Аарне, и “финская школа” в целом опирались также на уже богатый к тому времени опыт русской фольклористики: ведь в начале XX в. Финляндия еще была частью Российской империи.

¹¹ См., напр.: Thompson S. The Folktale. P. 417—418; Пропп В.Я. Указ. соч. С. 61—61.

¹² Уже в 1910—1920-е годы в нескольких европейских странах были изданы национальные каталоги сказок “по системе Аарне”. Так, у нас вышла книга: Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. В этой книге “типология Аарне” была приспособлена к русскому материалу.

ботанный вариант указателя Аарне¹³. С тех пор принято говорить о классификации или типологии сказок Аарне—Томпсона (сокращенно: АаТн или АТ). В 1961 г. вышло новое, еще более расширенное издание “Указателя Аарне—Томпсона”, в котором были учтены результаты полувековой работы сказковедов многих стран¹⁴. При всех своих очевидных недостатках “система Аарне—Томпсона” оказалась весьма жизнеспособной. В 1979 г. у нас вышел ценный указатель восточнославянских сказочных сюжетов, в основу которого положена именно эта система¹⁵.

Вместе с тем со временем все яснее становилась и недостаточность, неуниверсальность “типологии” (или “системы”) Аарне—Томпсона. Как писал В.М. Жирмунский, она, с одной стороны, не вполне учитывает “более глубокие и органические структурные связи между мотивами сказочного сюжета, отдельными сказками и группами сказок”, а с другой стороны, “чем дальше от европейского центра, тем более эта система обнаруживает свою несостоятельность вследствие растущего местного своеобразия”¹⁶.

Впрочем, все это понял и сам Томпсон еще в 1920-е годы, когда начал изучать повествовательный фольклор североамериканских индейцев. Именно тогда Томпсон пришел к выводу, что указатель сказочных сюжетов должен быть дополнен указателем “мотивов”, т.е. неких элементарных единиц повествования¹⁷, встречающихся в повествовательных текстах разных народов. Создавая этот указатель “мотивов”, Томпсон сделал решительный шаг от собственно “сказковедения” к более широкому “повествознанию”, потому что в новом труде, первое издание которого вышло в 1932—1936 гг.¹⁸, были учтены не только “сказки”, но и ряд других видов повествовательных текстов, в том числе и письменных (например европейские средневековые “романы”, фаблио, некоторые собрания новелл). Еще больше материалов подобного рода вошло во второе издание этого указателя¹⁹.

¹³ *Thompson S. The Types of the folktale. Antti Aarne's Verzeichniss der Märchentypen translated and enlarged (FFC № 74). Helsinki, 1928.*

¹⁴ *Thompson S. The Types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichniss der Märchentypen translated and enlarged, Second revision (FFC № 184). Helsinki, 1961 (Reprinted: 1964, 1973).*

¹⁵ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (далее — СУС). Этот указатель снабжен очень информативным предисловием и богатой библиографией по “сказковедению”.

¹⁶ *Жирмунский В.М. К вопросу о международных сказочных сюжетах // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С.341. Ср. замечание самого С. Томпсона: “За пределами Европы ... указатель Аарне мало пригоден. В отдаленных частях света ... европейские сюжетные типы применимы лишь к очень небольшому числу повествований” (Thompson S. Motif-index of folk-literature... Revised and enlarged edition. Bloomington, 1955. Vol. I, P. 10).*

¹⁷ Понятие “мотив” — одно из основных, но и одно из самых неопределенных в “повествознании”. Здесь достаточно сослаться на формулировку В.Я. Проппа (который следует в данном случае за А.Н. Веселовским): “Мотив есть простейшая, неразложимая далее повествовательная единица. Сюжет есть комбинация мотивов” (*Пропп В.Я. Указ. соч. С. 98*).

¹⁸ *Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Helsinki, 1932—1936 (Bloomington, 1932—1936). Vol.1—6.*

¹⁹ *Thompson S. Motif-index of folk-literature... Revised and enlarged edition. Bloomington, 1955—1958 (Reprinted: Bloomington—London, 1975). Vol. 1—6. “Указатель сюжетов” Аарне—Томпсона (в издании 1961 г.) и “Указатель мотивов” Томпсона взаимно дополняют друг друга (содержат много взаимных отсылок).*

Переход от “сказковедения” к “повествознанию” в контексте европейской культуры более чем естествен и необходим, потому что в Европе давно уже было замечено и осознано, что между устными фольклорными повествованиями, с одной стороны, и различными жанрами письменных повествований, как пришедшими с Востока, так и созданными в самой Европе, есть много общего²⁰. Это относится, в частности, к такому жанру европейской литературы, как новелла. Вот что писал об этом В.Я. Пропп: «Новая светская литература (в Западной Европе. — С.С.) создавалась на базе национального фольклора, главным образом фольклора повествовательного, и прежде всего сказки. ... Знаменитый “Декамерон” ... наполовину состоит из фольклорных сюжетов. Даже те из сюжетов, которые не засвидетельствованы в фольклоре, явно представляют собой не вымысел Боккаччо, а пересказ обращавшихся в городской среде рассказов и анекдотов. Такая ориентация на фольклор — не индивидуальная особенность Боккаччо, это знамение времени... Боккаччо — только наиболее выдающийся, наиболее знаменитый из целой плеяды новеллистов. В Англии ему соответствует Чосер ... с его “Кентерберийскими рассказами”»²¹.

Уже в первом издании своего “Указателя мотивов” Томпсон “расписал” “Декамерон” Боккаччо. Позже, следуя по стопам Томпсона, Д.П. Ротунда создал “Указатель мотивов итальянской прозаической новеллы”²², а Дж. Келлер — “Указатель мотивов средневековых испанских *exempla*”²³. Таким образом, “типология мотивов” Томпсона постепенно расширяла свою “сферу влияния”.

“Указатель мотивов” Томпсона — это, по замыслу его создателя, нечто вроде универсального каталога всех явлений (феноменов) мира и человеческой жизни, отраженных в повествованиях всех времен и народов (в идеале этот каталог

²⁰ См., напр.: *Dunlop J. The history of fiction. Edinburgh, 1814.*

²¹ *Пропп В.Я. Указ. соч. С. 28.* Существует специальная литература об источниках сюжетов “Декамерона” и “Кентерберийских рассказов”. См., например, статьи в “*Enzyklopädie des Märchens*” о Боккаччо (Bd. 2. S. 549—561) и о Чосере (Bd. 2. S. 1256—1266). См. также: *Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. С. 70—99.*

В.Я. Пропп, будучи фольклористом, вероятно, несколько увлекся в приведенном высказывании, подчеркивая прежде всего вклад фольклора в книги Боккаччо и Чосера. Дело скорее не только и столько в фольклоре, сколько в том, что оба эти автора (как и другие европейские новеллисты XIV—XVI вв.), как правило, не выдумывали сами свои сюжеты, а брали их из традиции, и устной, и письменной; притом что сюжеты, взятые из традиции письменной, могли в конечном счете также восходить к устному фольклору (вопрос о соотношении устных и письменных традиций — один из самых сложных в “повествознании”). Ср. слова Д.П. Ротунды в следующей сноске.

²² *Rotunda D.P. Motif-index of the Italian novella in prose. Bloomington, 1942.* Во введении к своему указателю (Р. VII) Д.П. Ротунда писал: “...У итальянских *novellieri* [новеллистов. — С.С.] сравнительно небольшое число мотивов оригинально. Боккаччо и, в различной степени, его подражатели использовали веками бытовавшие мотивы (*age-worn motifs*), которые они помещали в контекст своего времени, тем самым придавая своим пресонажам, их действиям и реакциям элемент правдоподобия. Итальянские *novellieri* ... важны тем, что они обычно представляют мотивы, известные в фольклоре, в их наиболее художественной и живой форме — чему в свою очередь подражали писатели в других странах”.

²³ *Keller J.E. Motif-index of medieval Spanish exempla. Knoxville, 1949.* Большая часть материалов Д.П. Ротунды и Дж. Келлера была учтена во втором издании общего “Указателя мотивов” С. Томпсона. Позже появился и указатель мотивов средневековых *exempla* на латыни: *Tubach F.C. Index exemplorum: a handbook of medieval religious tales (FFC № 204). Helsinki, 1969.*

мог бы объять не только фольклорные или “традиционные” повествования, но и любые другие, например современные романы). И нет ничего удивительного в том, что реальное воплощение этого грандиозного (по сути своей, философского, “феноменологического”) замысла, т.е. шесть томов “Указателя мотивов”, подвергались и подвергаются еще большей критике, чем “Указатель сюжетов”²⁴.

В настоящее время “повествознание” находится в периоде роста, накопления информации и опыта. Можно надеяться, что в будущем появятся более совершенные, более адекватные и универсальные классификации повествований и составляющих их элементов (“мотивов”)²⁵. Но на сегодняшний день “типология” сюжетов Аарне—Томпсона и “типология” “мотивов” Томпсона остаются фактически монополистами в своей области. Они полезны и удобны хотя бы потому, что получили широкое международное признание и помогают сравнивать между собой повествования разных народов, например повествования европейские и индийские.

Впрочем, отношения между “повествознанием” и индийскими повествовательными традициями сложились не вполне счастливо. Сам Томпсон уделил немало внимания индийскому фольклору. Уже с конца 1930-х годов он работал над указателем сюжетов и мотивов, засвидетельствованных в индийских устных сказках. В 1958 г. вышел указатель мотивов, составленный Томпсоном в сотрудничестве с литовским фольклористом Йонасом Балисом²⁶. В предисловии к этой книге Томпсон признавался, что составить указатель сюжетов индийских сказок “по системе Аарне—Томпсона” оказалось довольно сложно, так как большое число индийских сказочных сюжетов в эту систему укладывается с трудом. Но все же в 1960 г. вышел и указатель сюжетов, составленный Томпсоном в сотрудничестве с У. Робертсом²⁷. В обоих названных указателях учтены только те индийские фольклорные сказки, которые переведены на европейские языки (за очень редкими исключениями). Таким образом, полноценной “стыковки” общего “сказковедения” и индологии пока еще не произошло.

²⁴ Обзор критики в адрес обоих “Указателей” см., например, в статье одного из составителей “Энциклопедии сказки”: Uther H.-J. Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Klassifizierung von Volkserzählungen // *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung*. 1984. Bd. 25. № 3/4. Среди прочего, С. Томпсона критикуют за недостаточную систематичность его “типологии мотивов”. И то сказать, легко ли систематизировать все многообразие мира и человеческой жизни! Существенней критика за субъективизм. Так, С. Томпсон во втором издании своего свода “отбросил” антиклерикальные “мотивы” испанских *exempla*, засвидетельствованные в указателе Дж. Келлера, и многие эротические “мотивы” итальянских новелл, учтенные в указателе Д.П. Ротунды.

²⁵ См. в этой связи: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // *Труды по знаковым системам*. Тарту, 1969—1971. Вып. IV—V.

²⁶ Thompson S., Balys J. *The oral tales of India*. Bloomington, 1958 (далее — ТВ).

²⁷ Thompson S., Roberts W.E. *Types of Indic oral tales. India, Pakistan and Ceylon* (FFC № 180). Helsinki, 1960 (далее — TR). Данные указателя ТВ были включены (с помощью отсылок) во второе издание общего “Указателя мотивов” С. Томпсона, а данные указателя TR — во второе издание общего “Указателя сюжетов” Аарне—Томпсона. Несколько особняком стоит еще один указатель: Bødker L. *Indian animal tales. A preliminary survey* (FFC № 170). Helsinki, 1957. См. также: Jason H. *Types of Indic oral tales. Supplement*. Helsinki, 1969 (FFC № 242).

Сказочные богатства Индии (Южной Азии) изучены еще, по сути дела, довольно плохо²⁸.

Неудовлетворительно разработан индийский материал и в плане общего “повествознания”. В самом деле, в обоих индийских указателях (ТВ и TR) Томпсон и его сотрудники сознательно ограничились лишь записями устных повествований и “отсекли”, например, знаменитую “Панчатантру” (которая, как мы видели, была одной из вдохновительниц европейского “сказковедения” в XIX в.) вместе с другими письменными повествованиями Индии²⁹.

Американский индолог М. Блумфилд в свое время задумал грандиозный проект под названием “Encyclopaedia of Hindu Fiction” (что можно перевести как “Энциклопедия индийской повествовательной литературы”). В этой “Энциклопедии” предполагалось описать и проанализировать все многообразие индийской повествовательной словесности в плане составляющих ее “мотивов”. Этот проект не был осуществлен, но М. Блумфилд и его ученики опубликовали около двадцати статей, посвященных различным “мотивам” индийской повествовательной литературы, в качестве подготовительных материалов для будущей “Энциклопедии”³⁰. В некоторых из этих статей анализируются “мотивы”, присутствующие и в “Испытании человека”.

9

Таким образом, индийская повествовательная письменная словесность таит в себе еще много возможностей для исследований в плане общего “повествознания”¹. В частности, “Испытание человека” Видьяпати — благодарный материал для подобных исследований. Сюжеты и “мотивы”, использованные Видьяпати, могут быть плодотворно сопоставлены с сюжетами и “мотивами” других повествовательных произведений, как индийских, так и европейских.

Вот два примера из числа наиболее ярких.

Как уже сказано, зачин-вступление в “Испытании человека” — это беседа раджи и некоего мудреца на тему: “За кого следует выдать замуж дочь раджи”. Мудрец говорит: “Выдай ее замуж за человека!”. Развернутый комментарий к этой фразе, собственно, и служит “рамкой”, “обрамлением” для сорока четырех “вставных” повествований (“примеров”) книги.

²⁸ Ср. замечание В.М. Жирмунского: “...современный Восток — в первую очередь Индия, Иран, арабский мир, Средняя и Юго-Восточная Азия — очень мало известен европейским фольклористам, несмотря на богатую документацию памятниками прошлого” (Жирмунский В.М. К вопросу о международных сказочных сюжетах. С. 340). См. также введение к кн.: Jason H. Types of Indic oral tales. Supplement. P. 11—14).

²⁹ В TR исключение сделано для “Океана сказаний” Сомадэвы (в издании Н.М. Пензера), в котором идентифицировано около десяти “типовых” сюжетов. Отсылки на “Океан сказаний” есть и в большом “Указателе мотивов” С. Томпсона.

³⁰ Программу этой “Энциклопедии” и библиографию изданных статей см., например, в предисловии М. Блумфилда к седьмому тому “Океана сказаний” в издании Н.М. Пензера (The Ocean of Stories. Vol. VII. P. V—XXIX). Очень ценны также многочисленные комментарии самого Н.М. Пензера к отдельным сюжетам и “мотивам” “Океана сказаний” (иногда разрастающиеся в целые статьи).

¹ Многие тексты, особенно джайнские, еще ждут добротных изданий и/или переводов на европейские языки — после чего, собственно, только и может начаться их вовлечение в сферу “повествознания”.

В “примере” двадцать пятом “Графа Луканора” мудрый советник Патронио рассказывает графу Луканору о том, “что случилось с графом Прованским и Саладином, который был султаном Вавилонским”. Граф Прованский многие годы провел в плену у Саладина, с которым, впрочем, у него установились весьма дружеские отношения. Дома у графа подросла дочь, и настало время выдавать ее замуж. И вот граф задает Саладину тот же вопрос, что и раджа у Видьяпати — своему мудрому собеседнику: за кого отдать дочь замуж? И Саладин отвечает: “Выдайте дочь за человека”². Следуя совету Саладина, граф Прованский шлет указания домой выдать дочь за некоего небогатого и незнатного, но достойного юношу, и тот, выказав ум, смелость и благородство, вызволяет графа из плена ко всеобщему (в том числе и Саладина) удовольствию. Налицо общий “мотив” у Видьяпати и у Хуана Мануэля — “мотив”, по-видимому, не учтенный в “Указателе мотивов” Томпсона³.

Другой пример — “Рассказ о распутном плуте” (№ 40) в “Испытании человека”. Герои “рассказа” — два хитреца, Муладэва и Шашидэва. Выдав Шашидэву за беременную женщину, они обманом заманивают к нему в объятия жену раджпуты (воина): будто бы для помощи при родах. Когда же ничего не подозревающий муж через некоторое время спрашивает, кто родился, мальчик или девочка, а жена лишь смущенно улыбается и опускает глаза, Муладэва говорит, что смущение женщины свидетельствует о том, что родился именно мальчик.

Указатели сюжетов и “мотивов”, о которых шла речь выше, позволяют установить, что и ситуация в целом, описанная в “рассказе” Видьяпати, и даже издевательский комментарий Муладэвы имеют аналоги и в европейской, во всяком случае в итальянской, словесности, как устной, так и письменной. В “Указателе мотивов итальянской прозаической новеллы” Д.П. Ротунды, в разделе “Обманы” (К), в подразделе “Соблазнение или обманный брак” (К 1300—1399), находим описание сюжета, весьма похожего на сюжет “рассказа” № 40 у Видьяпати:

“К 1321.1.1.* Мужчине, переодетой беременной женщиной, допускается в постель девушки. Когда девушка

² Хуан Мануэль. Граф Луканор. С. 73.

³ Дж. Келлер в своем комментарии к переводу данного “примера” ссылается лишь на такие “мотивы” в “Указателе” С. Томпсона, как “Бегство с помощью зятя” (К640.9.3) и “Зять спасает тестя” (R.154.4). См.: Keller J.E., Keating L.C. The Book of Count Lucanor and Patronio. P. 109.

Стоит заметить, что в упомянутом примере из “Графа Луканора” по крайней мере трижды “проигрывается” и “мотив” и с п ы т а н и я. Во-первых, испытанию подвергается граф Прованский. В тексте “примера” буквально говорится: “Судьбы господни неисповедимы, господь часто признает за благо подвергать испытаниям своих друзей, но если они перенесут эти испытания, то обретут большую честь и пользу. Поэтому нечего удивляться тому, что господь пожелал подвергнуть испытанию и нашего графа, который, по воле божьей, попался в плен к султану” (Хуан Мануэль. Граф Луканор. С. 72). Во-вторых, с честью выдерживает испытание зять графа; и, в третьих, своего рода испытанию на благородство и ум подвергается Саладин. О мотиве “испытания” в “Графе Луканоре” см. также: Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. С. 62.

Сюжет о графе Прованском и Саладине напоминает некоторые сюжеты из “Испытания человека” еще и тем, что здесь устанавливается человеческое взаимопонимание несмотря на различие вер (культур): у Хуана Мануэля противостоят друг другу ислам и христианство, у Видьяпати — ислам и индуизм. Оба автора жили и творили в условиях интенсивных и часто конфликтных межкультурных контактов — и оба могли поставить общечеловеческое (просто человеческое) выше конфессионального (культурноспецифического).

кричит: “Это мальчик!” (итальянское *maschio* значит и “мужчина” и “мальчик”) — ее отец (дядя) думает, что она имеет в виду рождение мальчика и не обращает на ее крики никакого внимания. Мужчина овладевает девушкой”⁴.

Ротунда дает отсылки на два текста: на новеллу № 35 в книге некоего Сабадино Дельи Ариенти, автора, по-видимому, малоизвестного⁵, и на новеллу № 28 Франко Саккетти⁶.

В общем “Указателе сюжетов” Аарне—Томпсона есть “тип” под номером 1545A*, который так и называется: “Это мужчина!” (“It’s a Man!”). Вот его описание: “Мужчина входит в комнату девушки, переодетый женщиной. Девушка в страхе кричит: “Это мужчина!” Ее слепой отец думает, что кто-то объявляет о рождении младенца мужского пола”. Согласно Томпсону, этот сюжетный “тип” засвидетельствован в одной сицилийской сказке⁷.

Итак, снова налицо общие “мотивы” в “Испытании человека” и в европейской словесности. Подобные аналогии и схождения — ценный материал для разного рода исследований и размышлений. Можно исходить из предположения, что подобные “странствующие сюжеты (“мотивы”)” первоначально возникли где-то в одном месте, а потом заимствовались из культуры в культуру — и пытаться установить маршруты этих странствий (хотя вполне убедительных результатов добиться тут, как правило, трудно). Можно, напротив, допускать, что аналогичные “мотивы” и даже целые “сюжеты” возникают независимо в разных культурах в силу общности человеческой природы и условий человеческого существования. Так или иначе, интересно и поучительно сравнивать то, как сходные человеческие ситуации изображаются и осмысливаются в текстах разных культур, как аналогичные “мотивы” и сюжеты обыгрываются и трансформируются у авторов разных стран и эпох.

Книга Видьяпати дает для подобных сравнений богатую пищу, потому что, подобно Петру Альфонса, Хуану Мануэлю, Боккаччо, Чосеру и другим европейским авторам коротких повествований, Видьяпати не столько “выдумывал” сюжеты своих “рассказов”, сколько брал из традиции и “мотивы”, и целые сюжеты, творчески комбинируя, komponуя, преображая их по-своему. Здесь нет возможности обстоятельно выявить все “мотивы” и сюжеты в “Испытании человека”, имеющие аналогии в других текстах, в других традициях словесности. На данную тему можно было бы написать специальную книгу. Попытаемся лишь наметить подходы к классификации “рассказов” Видьяпати с точки зрения их сюжетов (и отчасти “мотивов”), рассмотрев наиболее интересные, показательные случаи. Некоторые другие “мотивы”, имеющие интертекстуальные и интернациональные аналогии, упомянуты в примечаниях к переводу.

⁴ Rotunda D.P. Motif-index of the Italian novella in prose. P. 104.

⁵ См.: Delgi Arienti S. Le Porretane. Bari, 1914.

⁶ См. русский перевод: Саккетти Фр. Новеллы / Пер. с итал. В.Ф. Шишмарева. М.;Л., 1962 (серия “Литературные памятники”). С. 53—56.

⁷ В СУС под номером 1545 (С. 323) засвидетельствована одна сказка, некогда записанная в Пермской губернии: “Парень хитростью овладевает девушкой: просится к ней на постель согреться”.

В книге Видьяпати есть и своего рода собственная классификация составляющих ее “рассказов”⁸, связанная с содержанием и композицией книги в целом. Мудрец Субуддхи, собеседник раджи, озабоченного поисками мужа для дочери, советует выдать царевну замуж за настоящего человека и разъясняет, по каким признакам можно настоящего человека распознать. Субуддхи предлагает троичную типологию настоящих людей: это “герои”, “мудрецы” и “умельцы”⁹, которые способны обрести “четыре цели человеческого существования” (дхарму, артху, каму и мокшу)¹⁰. Соответственно книга состоит из четырех частей: первые три посвящены трем типам людей, четвертая — “четырем целям существования”.

В первых трех частях более или менее строго соблюдается деление “рассказов” на “примеры положительные” и “примеры противоположные” (“контр-примеры”). Так, в первой части после четырех “рассказов о героях” идут четыре “рассказа об антигероях” (“Рассказ о воре”, “Рассказ о трусе”, “Рассказ о скупце” и “Рассказ о лентяях”). Во второй части после трех “рассказов о мудрых” идут четыре “рассказа” о людях, или употребивших свой ум во зло, или лишенных ума. В третьей части первые десять “рассказов” — это “рассказы об умельцах”, т.е. о людях, преуспевших в той или иной области знания и/или умения; затем

⁸ Сам Видьяпати в качестве “жанрового” (родового) названия применительно и к отдельным “рассказам”, и к книге в целом использует слово *катха* (*kathā*), которое в данном случае можно перевести просто как *повествование*.

⁹ Типология эта затем детализируется, разрабатывается с большими подробностями. Однако вряд ли следует воспринимать ее вполне всерьез: это скорее некая “игра” в типологию, может быть, даже некое ироническое обыгрывание традиционной для Индии склонности к педантичным классификациям (ср. ниже о проблеме иронии у Видьяпати).

Вместе с тем в троичной классификации (“типологии”) людей у Видьяпати можно усмотреть частный случай некоего универсального “архетипа”. Вот несколько аналогий – из самых известных и/или очевидных.

В своем утопическом “проекте” совершенного государства (изложенном в диалоге “Государство”) Платон предусматривал три разряда граждан: правители-философы, стражи-воины и работники производительного труда (см.: *Платон. Сочинения*: В 3-х т. М., 1971. Т. 3. С. 1. С. 600).

В средневековой Западной Европе (точнее в XI–XII вв.) было распространено представление, что человеческое общество (“дом Божий”) состоит из трех “классов”: молящихся (*oratores*), воюющих (*bellatores*) и работающих (*laboratores*) (см., напр.: *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада* / Пер. с фр. М., 1992. С. 239–240).

Советский философ В.Н. Шердаков предложил свою трехчастную “типологию” людей, согласующуюся с другой известной триадой: *истина–добро–красота*. Вот красноречивые названия глав из книги философа: [Гл. 3] Истина. Познание. Мудрец. [Гл. 4] Добро. Нравственность. Праведник. [Гл. 5] Красота. Искусство. Художник. См.: *Шердаков В.Н. Добро – Истина – Красота* (Новое в жизни, науке, технике. Серия “Этика”. № 9). М., 1983.

Нельзя не вспомнить в этой связи и известную гипотезу Жоржа Дюмезиля; полагавшего, что подобные трехчастные “идеологемы” имеют корни в общем прошлом индоевропейских народов. См., напр.: *Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, 1958.

Но прежде всего трехчастную “типологию” Видьяпати следовало бы сравнить с “троицей” высших каст (варн) в индуизме: брахманы (жрецы, священники, хранители знаний и мудрости), кшатрии (воины и правители) и вайшьи (“трудящиеся”). “Типология” Видьяпати как бы параллельна “типологии” каст (варн): не оспаривает ее, но и не совпадает с нею. Правда, “герои” у Видьяпати – это именно кшатрии, а “мудрецы”, судя по всему, – в основном (если не исключительно) брахманы, но их кастовая принадлежность не подчеркивается. Среди “умельцев” и других “положительных” персонажей Видьяпати встречаются представители разных каст. Это наблюдение можно поставить в связь с предположением об “антропологическом повороте” у Видьяпати (см. раздел 6 настоящей статьи).

¹⁰ Об этих понятиях — см. примеч. 2 к вступлению к четвертой части “Испытания человека”.

идут четыре “противоположных примера”. Наконец, четвертая часть сама состоит из четырех частей: “Рассказы о дхарме”, “Рассказы об артхе”, “Рассказы о каме” и “Рассказы о мокше” — и внутри первых трех также есть довольно четкое деление на “примеры положительные” и “примеры отрицательные”. В “Рассказах о мокше” такого деления нет, но “рассказ” № 43 (предпоследний в книге) содержит в себе одновременно и “пример положительный”, и “пример отрицательный”. Такова классификация “рассказов” Видьяпати, произведенная как бы “изнутри” самого текста.

С точки же зрения современного “повествования”, 44 “рассказа” в “Испытании человека” можно разделить на несколько групп совсем по-иному. Можно выделить в книге как бы несколько “пластов” или “планов” повествования, границы и различия между которыми, впрочем, не всегда четки. К тому же разные группы “рассказов” связаны между собой многими “внутритекстовыми” аналогиями и перекличками. Начнем с тех “рассказов”, в которых наиболее явным образом использованы сюжеты “универсальные”, “мировые”, хотя и выступающие порой в довольно своеобразной, индийской обработке.

Так, один из “рассказов” Видьяпати (№ 12) представляет собой обработку “волшебной сказки”, соответствующей “типу” АТ 613. В АТ и TR этот “тип” имеет название “The Two Travellers (Truth and Falsehood)”, в СУС — “Правда и кривда”. Этот “сюжет” — один из наиболее распространенных в мировой повествовательной литературе.

Вот что писал о “типе” АТ 613 С. Томпсон:

«Эта сказка (tale) имеет такую длинную историю и распространена на столь обширных территориях, что возникло несколько вариантов изложения ее основных событий. Основное событие первой части повествования состоит в том, что один из сотоварищей ослепляется. Есть три версии, почему это происходит. По одной версии два путешественника (часто братья) спорят о том, что лучше: правда или ложь (в некоторых случаях — чья вера лучше) — и призывают некоего третьего человека, который находится в сговоре с одним из них, разрешить этот спор. Проиграв спор, один из сотоварищей дает себя ослепить. Две другие версии начала — проще. В первой один из путешественников, имея при себе еду, соглашается поделиться со своим умирающим от голода товарищем только при условии, что тот даст себя ослепить. В иных же сказках путешественника обкрадывает и ослепляет его жадный сотоварищ.

Так или иначе, ослепленный человек, побродив некоторое время, устраивается на ночлег, часто на дереве — для безопасности. Ночью он подслушивает¹¹ разговор духов или животных и узнает много ценных секретов. Используя обретенное знание, он первым делом восстанавливает свое зрение, затем вылечивает принцессу (иногда — царя), открывает высохший колодец, заставляет плодоносить увядшее дерево, откапывает сокровище или выполняет другие задания, за которые щедро вознаграждается. Когда злой сотоварищ узнает о его счастье и о том, как он его достиг, то тоже пытается подобным образом обма-

¹¹ “Мотиву” “подслушивания” посвящен очерк Н.М. Пензера (The Ocean of Stories. Vol. III. P. 60—63) и статья М. Блумфилда: An overhearing as a motif of Hindu fiction // American Journal of Philology. XLI. P. 309—335; см. также статью “Подслушивание” в “Enzyklopädie des Märchens” (Bd. 2. S. 77—79).

нуть духов или животных. Но те разрывают его на части, и справедливость торжествует.

Как литературному повествованию, этой сказке (tale) не менее полторы тысячи лет. Она засвидетельствована в китайской буддийской литературе¹², в индусских и джайнских сочинениях, а также в древнееврейских сборниках — и все эти источники относятся ко времени до IX в.н.э. или даже к более раннему¹³. Она, эта сказка, появляется в таких средневековых собраниях, как “Тысяча и одна ночь” и “Libro de los Gatos”, а также среди новеллистических сказок Базиле в его “Петамероне”. Несмотря на столь почтенную литературную историю, свидетельствующую о давней популярности этой сказки и на Ближнем Востоке, и даже в столь далеких краях, как Китай и Тибет¹⁴, она, эта сказка, очевидно, давно уже была воспринята и фольклором Европы и Азии. Как устная сказка, она пользуется большой популярностью по всей Европе и по всей Азии. Одиннадцать современных версий были записаны в Индии; сказка известна также на Цейлоне, в Аннаме и Корее. Она бытует не только в Северной Африке, но практически и по всей Центральной Африке. В Америке варианты были записаны среди франкоязычных жителей Канады и Миссури, среди индейцев Новой Шотландии и... в Мексике. Добротная негритянская версия, возможно, привезенная из Африки, была записана на Ямайке¹⁵.

Если сравнить “Рассказ о коварном злодее” у Видьяпати с приведенным изложением “сюжетного типа” АТ 613, то можно увидеть, что Видьяпати взял лишь самую общую схему сказки и свел “волшебные” элементы почти до минимума (“мотивы” “подслушивания” разговора птиц¹⁶ и “чудесного возвращения зрения”¹⁷). Стоит заметить также, что Видьяпати не использовал тот вариант “дебюта”, в котором сотоварищи спорят, чья вера лучше. Вообще в “рассказах” Видьяпати отсутствует тема противостояния вер — даже тогда, когда друг другу

¹² С. Томпсон имеет в виду издание: *Chavannes E. Cinq cent contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*. P., 1910—1934. Т. 1—4. Л.Н. Меньшиков перевел на русский язык своеобразную китайскую обработку этого сюжета — см.: Бяньвэнь о воздаянии за милости. (Рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения.) Часть I. Факсимиле рукописи, исследование, перевод с китайского, комментарий и таблицы Л.Н. Меньшикова. М., 1972. Краткое изложение данной версии сюжета (“История принца Друга Добра и его брата Друга Зла”) см. в предисловии Л.Н. Меньшикова (С. 60—72).

¹³ Ср. также сходный сюжет в древнеегипетской “сказке” “Правда и Кривда”. См.: Сказки и повести Древнего Египта. Л., 1979 (серия “Литературные памятники”).

¹⁴ См., например, “рассказ” тридцать третий (“О царевиче Гедоне”) в тибетском собрании джатак (т.е. “рассказов” о прежних рождениях Будды): Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тибетского, введение и коммент. Ю.М. Парфионовича. М., 1978.

¹⁵ *Thompson S. The Folktale*. P. 80. См. также специальное исследование: *Christiansen R.Th. The Tale of the Two Travellers or the Blinded Man* (FFC № 4). Helsinki, 1916. Ср.: *Пронн В.Я. Русская сказка*. С. 227—230. В собрании братьев Гримм этот сюжет отражен в сказке № 107. Перечень многочисленных восточнославянских вариантов см. в СУС (С. 167).

¹⁶ В этой связи см.: *Bloomfield M. On talking birds in Hindu fiction* // *Festschrift für Ernst Windisch*. Leipzig, 1914. См. также: *Bowland B. Birds with human souls. A guide to bird symbolism*. Knoxville, 1978.

В книге Видьяпати “мотив” “подслушивания” использован по-иному в “Рассказе о воре” (№ 5): воры “подслушивают” разговор шакалов, но не верят ему — с печальными для себя последствиями. Иначе говоря, в разных “рассказах” один и тот же “мотив” проигрывается в разных “ключках”. Ср. ниже примеч. 31.

¹⁷ “Мотиву” “возвращения глаз слепому” посвящена специальная статья в “*Enzyklopädie des Märchens*” (Bd. 1. S. 998—1002). См. там же статью “Ослепление” (Bd. 2. S. 445—449).

противостоят персонажи, исповедующие разные веры (индусы и мусульмане)¹⁸. Пожалуй, наиболее своеобразен у Видьяпати конец, “эндшпиль”¹⁹. Злодей не погибает насильственной смертью, пытаясь повторить “ходы” сотоварища, а у м и р а е т о т с т ы д а, вновь встретившись со своей жертвой. Видьяпати здесь, во-первых, убирает характерную для сказок “поэтику повторов”, а во-вторых, вводит довольно редкий “мотив” с м е р т и о т с т ы д а²⁰. Иначе говоря, перед нами, несомненно, — весьма индивидуальная, “авторская”, “литературная” обработка “мирового сюжета” (“волшебной сказки”)²¹.

Ряд “рассказов” Видьяпати по принятой в фольклористике терминологии можно отнести к разряду “новеллистических сказок” и/или “анекдотов”. Например, “Рассказ о лентяях” (№ 8) соответствует “типу” АТ 1950 (“Три лентяя. Кто ленивее”). Этому “типу” в “Указателе мотивов” Томпсона соответствует рубрика W.111.1 (“Соревнование в лени”). В “Сказках братьев Гримм” “тип” АТ 1950 представлен сказкой “Три лентяя” (№ 151). Практически такой же сюжет — в одном из рассказов сборника “Gesta Romanorum”²². В указателе TR под номером 1950 даются отсылки на несколько индийских фольклорных сказок такого же содержания, что и “рассказ” Видьяпати: “Чтобы проверить, не прикидываются ли лентяи лентяями, царь подвергает их испытанию: помещает их в дом и поджигает его. Лентяи не покидают дома...” Несколько русских сказок “типа” АТ 1950 засвидетельствовано и в СУС²³.

В “Рассказе о лентяях” у Видьяпати действие происходит на его родине, в Митхиле, и в качестве одного из героев выведено даже историческое лицо, министр Вирешвара (согласно митхильской традиции, двоюродный прадед Видья-

¹⁸ Правда, вопрос об определении самой верной веры возникает в “обрамлении”, в диалоге раджи и мудреца в начале четвертой части. Но при этом речь идет лишь о различных течениях внутри индуизма (возможно, имеются в виду также буддизм и джайнизм), хотя не исключено, что п о д р а з у м е в а е т с я и ислам тоже. Интересно, что “мотив” “идейного противостояния” героя-страдальца и коварного злодея появляется (правда, всего лишь в виде намека) в “Рассказе о коварном злодее” в “адаптированной” версии “Испытания человека”, изданной в начале XX в. См. примечания к переводу этого “рассказа”.

¹⁹ Творчество “новеллистов” типа Видьяпати вполне уместно сравнить с творчеством шахматиста. “Фигуры” и “ходы” заданы, предопределены, но в то же время предоставляют огромную свободу вариантов.

²⁰ В “Указателе мотивов” С. Томпсона засвидетельствован “мотив” “Смерть от стыда” (F 1041.1.13), и даются отсылки на ирландские мифы и на один сборник южноиндийских сказок. В ирландских мифах речь идет о двух “сюжетах”: 1) девушка умирает от стыда, потому что ее увидели обнаженной, 2) женщина умирает от стыда, увидев обнаженного мужчину. О какой разновидности стыда идет речь в индийской сказке, установить пока не удалось.

²¹ См. также в Дополнении “перевод” этого “рассказа” Видьяпати, сделанный неким Каликришной Бахадуром в Калькутте около 1830 г.

²² См., напр.: Gesta Romanorum. Geschichte von den Römern. Ein Erzählbuch des Mittelalters / Erstmalig in vollständiger Übersetzung herausgegeben von W. Trillitzsch. Leipzig, 1979 (№ 91. S.197). И в сказке братьев Гримм, и в “Gesta Romanorum” три сына короля похваляются, кто из них самый ленивый. Один из сыновей говорит, что ему лень отодвинуть ноги от сжигающего их огня.

²³ Интересно, что ни украинских, ни белорусских сказок этого типа не засвидетельствовано. В указателе Д.П. Ротунды в рубрике W111.1. (“Соревнование в лени”) даются отсылки только на одну из новелл современника Видьяпати — Дж. Серкамби (тут то же сочетание: лентяй и огонь!) и еще на одну новеллу Дж. Страпаролы (лентяй не отодвигается от капель воды, капающих ему в глаза, — и слепнет). См. также статью “Соревнование в лени” в “Enzyklopädie des Märchens” (Bd. 4. S. 900—905).

пати). На этом основании Дж. Грирсон в своем примечании к переводу данного “рассказа” высказал предположение, что Видьяпати заимствовал данный сюжет из “семейных преданий”²⁴. Однако, как видим, он взят скорее из “общих преданий” евро-азиатской словесности.

Следует иметь в виду, что “привязывание” действия к некоему конкретному и нередко вполне реальному географическому месту вообще характерно и для индийских “обрамленных повестей”²⁵, и даже, по-видимому, для индийских фольклорных “волшебных сказок”²⁶. Поэтому подобная локализация отнюдь не служит свидетельством о “подлинности”, историчности описываемых событий²⁷.

В нескольких “рассказах” “Испытания человека” действие так или иначе связано с Митхилой²⁸, и упоминаются лица вполне исторические, но, тем не менее, как и в случае с “Рассказом о лентях”, эти “митхильские рассказы” на поверку могут оказаться составленными из вполне “вечных” и “мировых” повествовательных “мотивов”. Впрочем, это отнюдь не исключает вероятности того, что в подобных “рассказах” отразились и некие реальные события: ведь “вечные мотивы” потому и “вечны”, что могут повторяться не только в повествованиях, но и в реальной жизни (а в повествованиях легко сочетаются с “мотивами” не столь “вечными”, пришедшими из “отдельно взятого” времени).

Так, очевидно, составлен из “мировых” “мотивов” “Рассказ о человеке истинно праведном” (№ 30), действие которого происходит в Митхиле. Центральный “мотив” этого “рассказа” в классификации Томпсона имеет обозначение H252 и называется “Act of Truth” (это перевод санскритского сложного слова *satya-kriyā*; на языке пали — *sacca-kiriya*): некто утверждает, что нечто истинно, и заявляет: “Если мои слова правдивы, то пусть произойдет то-то и то-то”. Этот “мотив” широко представлен в индийской повествовательной литературе²⁹, но, кроме того, как свидетельствует “Указатель мотивов” Томпсона, встречается и в средневековых английских житиях святых, и в ирландских мифах, и в исландских преданиях, и даже в Талмуде³⁰. Интересно, что в Митхиле бытует такая легенда: Видьяпати, как благочестивый индус, когда почувствовал приближение смерти, отправился к Ганге, чтобы расстаться с жизнью на ее берегу; но, будучи уже слаб и немощен, Видьяпати не дошел до священной реки и вынужден был заночевать на каком-то расстоянии от нее; утром же он увидел, что Ганга за ночь изменила русло и сама приблизилась к нему, так что он все-таки смог осуществ-

²⁴ The Test of a man. P. 36.

²⁵ См., напр.: Гринцер П.А. Древнеиндийская проза. С. 42.

²⁶ См., напр.: Thompson S. The Folktale. P. 16.

²⁷ “Локусы” (места действия) “рассказов” Видьяпати заслуживают специального исследования. В большинстве случаев они отождествимы с реальными географическими объектами. Однако встречаются и “локусы” явно вымышленные, буквально сказочные. Иногда же место действия и вовсе не конкретизируется, как, например, в “Рассказе о человеке преданном” (№ 37), представляющем собой своего рода “новеллистическую сказку”. См. примеч. к отдельным “рассказам”.

²⁸ См. “рассказы” № 3, 8, 4, 11, 22, 24, 27, 30.

²⁹ См.: Burlingame E.W. The Act of Truth (*Saccakiriya*); a Hindu spell and its employment as a psychic motif in Hindu fiction // Journal of the Royal Asiatic Society, July, 1917. P. 429—467. См. также: The Ocean of Stories. Vol. 2. P. 30—33, Vol. 3. P. 179—182.

³⁰ См. примеч. к переводу “Рассказа о знатоках шаштр” (№ 17).

вить свое первоначальное намерение³¹. Раманатх Джха, излагая эту легенду, справедливо замечает, что она слишком похожа на “Рассказ о человеке истинно праведном” из “Испытания человека”³².

К тому же классу “новеллистических сказок” с “универсальными мотивами” можно отнести и “Рассказ об искусном шутнике” (№ 29), на который обратил внимание еще Г. Брокгаус (см. начало этого послесловия): вор, приговоренный к казни, спасает свою жизнь умной шуткой, обращенной к царю³³. Этот “рассказ” замыкает третью часть книги (“Рассказы об умельцах”). В первых двух частях, как уже сказано, “рассказы” четко делятся на “примеры положительные” и “примеры противоположные (отрицательные)”. В третьей части как будто проведен тот же принцип: за “рассказами” о людях, преуспевших в той или иной области (№ 16—25), идут “Рассказ о человеке, чье искусство пропало втуне” (№ 26), “Рассказ о неуче” (№ 27) и “Рассказ о недоучке” (№ 28)... “Рассказ об искусном шутнике” (№ 29) в этом плане амбивалентен. С одной стороны, он стоит в ряду “противоположных примеров” — вероятно, потому, что речь в нем идет о воре, т.е. о человеке с “отрицательным” умением³⁴. Но, с другой стороны, вор в данном случае выступает как успешный умелец в области смеха и шутки³⁵ — и это его умение в самом рассказе оценивается положительно³⁶. Владение искусством смеха как бы искупает, перевешивает отрицательные качества персонажа.

Может быть, не случайно то, что “рассказ”, в центре которого “мотив” смеха и шутки, занимает одно из ключевых мест в композиции книги. Соотношение “серьезного” и “смехового” — одна из непростых проблем интерпретации книги Видьяпати, как и многих других инокультурных текстов³⁷.

³¹ Сходный мотив, но опять-таки обыгранный по-иному (иронически?) — в “Рассказе о скупце” (№ 7): скупец приходит к Ганге и просит лодочника утопить его в священной реке. Интересно, что, как и в случае с “мотивом” “подслушивания” (см. выше примеч. 16), сниженное (смеховое?) обыгрывание “мотива” предшествует в книге его проигрыванию в более серьезном “ключе”. Вообще многие “мотивы” проигрываются в “Испытании человека” по крайней мере дважды — и как бы в разной тональности (с разными “знаками”). Ср., например, “мотив” “незаконнорожденный мальчик-чандала” в “рассказах” № 9 и 13.

³² Jha R. Vidyapati. P. 34—35. Как и у индийских “волшебных сказок”, у легенды о смерти Видьяпати есть точная локализация: место на берегу Ганги рядом с железнодорожной станцией, которая теперь называется “Видьяпати-нагар”, т.е. “Город(ок) Видьяпати” (“Видьяпатьевск”? “Видьяпатьевка”?). Эта станция расположена на Хаджипурской ветке Северо-восточной железной дороги (Ibid. P. 35).

³³ Ср. замечание М.Л. Андреева в связи с одним из сюжетов “Новеллино”: “Ренессансная новелла будет в самых разнообразных вариантах развертывать этот мотив: острословие и остроумие, прорывающее границы состояний, чинов, сословий, вероисповеданий, чтобы расторгнуть глухоту душ и соединить людей, хотя бы на миг, в идеальном и неудержимом единстве развязки” (Андреев М.Л. “Новеллино” в истории итальянской литературы и европейской новеллы // Новеллино. С. 243).

³⁴ Ср. “Рассказ о воре” (№ 5) из первой части книги, который также стоит в ряду “противоположных примеров”.

³⁵ В оригинале этот “рассказ” называется “Hāsa-vidya-kathā”. Слово *hāsa* на санскрите значит и ‘смех’, и ‘шутка’ (‘насмешка’). Таким образом, *hasa-vidya* можно перевести и как *человек, искусный в смехе, мастер смеха*.

³⁶ Примечательно, что Ганганатх Джха в своем “адаптированном” издании (1911 г.) книги Видьяпати (см. ниже раздел 12, прим. 24) передвинул “Рассказ об искусном шутнике” на несколько “номеров” вперед, причислив его тем самым к “примерам положительным”. То же, вслед за Г. Джха, сделал и Чандракант Патхак в своем издании (1927 г. — см. ниже раздел 12, примеч. 25).

³⁷ Сложность этой проблематики проявляется, например, в тех спорах, которые велись и ведутся у нас вокруг работ М.М. Бахтина о “смеховой культуре” европейского средневековья и Ренессанса.

Рассмотрим в этой связи два “рассказа” Видьяпати (№ 21 и № 40, своего рода новеллы), в которых главные герои — плуты Муладэва и Шашидэва. По своим сюжетам эти два “рассказа” подобны: в обоих случаях происходит обманное завлечение простодушных женщин (в “рассказе” № 21 — в брак с Муладэвой, в “рассказе” № 40 — в прелюбодеяние с Шашидэвой), и в обоих случаях ради достижения цели³⁸ сам Шашидэва выдает себя за женщину.

Муладэва и Шашидэва — традиционные образы плутов в индийской словесности. “Рассказы” о них есть и в “Океане сказаний” Сомадэвы³⁹, и в “Семидесяти рассказах попугая”⁴⁰, и в других текстах⁴¹. В современной индологии этим плутам посвящено уже несколько специальных исследований⁴². Многие сюжеты, связанные в индийской словесности с Муладэвой и Шашидэвой, имеют, несомненно, “универсальный”, “общемировой” характер. Выше уже было показано, что “Рассказ о распутном плуте” (№ 40) по своему сюжету аналогичен одной из новелл Ф.Саккетти и одной “сказке”, записанной в Сицилии. Не менее интересен в этом плане и “Рассказ о человеке, искусном в живописи” (№ 21). Правда, отождествить сюжет этого “рассказа” с каким-либо “типом” в системе Аарне—Томпсона не удастся⁴³, но несомненно, что данный сюжет или, по крайней мере, его “структура”, должны быть отнесены к числу “бродячих”.

Так, например, в джайнской словесности известен следующий сюжет. Дочь богатого купца видит утку с селезнем — и вдруг вспоминает, что в прошлом рождении она сама была уткой, умершей после того, как некий охотник убил ее му-

³⁸ По удачному выражению Е.М. Мелетинского, это “рассказы” о “плутовстве с эротической целью” (см.: *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. С. 103). Здесь уместно обсудить вкратце тему эротики у Видьяпати, что возвращает нас также и к теме “Возрождения на Востоке”. Для европейской ренессансной новеллистики, как известно, характерна определенная свобода в трактовке эротических “мотивов”. По ложной аналогии некоторые “рассказы” в “Испытании человека” могут быть истолкованы как свидетельства о “ренессансных тенденциях” у Видьяпати. Однако следует помнить, что в индийской (индусской) культуре отношение к эросу было совсем иное, чем в христианской традиции. Обращение Видьяпати к эротической теме (впрочем, весьма сдержанное) отнюдь не было в его случае каким-либо бунтом против традиций. Напротив, это было с л е д о в а н и е т р а д и ц и я м. Интересно другое: в XIX—XX вв. у образованных индийцев — вероятно, под влиянием британской (викторианской) культуры — утвердилось иное отношение к эротической тематике. В XX в. выходят издания “Пуруша-парикши” с “целомудренными” купюрами (см. ниже). Возможно, что именно т р а д и ц и о н н о с т ь в этом отношении, помимо иных причин, делала книгу Видьяпати не вполне приемлемым чтением и для индийцев XIX в.

³⁹ См.: *The Ocean of Stories*. Vol. VII. P. 217—219. В “Океане сказаний” Муладэва назван “dhūrtarati” — “владыка плутов”, т.е., можно сказать, “архиплут”.

⁴⁰ См., напр.: Шукасаптати. Семьдесят рассказов попугая, рассказы № 22 и 30.

⁴¹ См., например, “Повесть о плутах” известного джайнского автора Харибхадры (VIII в.н.э.) в кн.: Повести, сказки, притчи древней Индии / Пер. с пали и санскрита. М., 1964. См. также: *Серебряков И.Д.* Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971. С. 270—290. *Он же.* Муладэва // *Энциклопедия литературных героев*. М., 1997. С.275.

⁴² См.: *Pavolini P.E.* Vicendo del tipo di Mūladeva // *Giornale delle Società Asiatica Italiana*. IX. 1895/96; *Charpentier J.* Paccekkabuddha-Geschichten. Uppsala, 1908; *Bloomfield M.* The character and adventures of Muladeva // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 53. 1913; *Sen S.* On Mūradeva, Mūladeva and Śīśnadeva // *Mélanges L. Renou. P.*, 1968; *Lienhard S.* Mūladeva und Verwandtes // *Beiträge zur Indienforschung*. B., 1977.

⁴³ См., однако, подтип AT—TR 516A (засвидетельствованный только в Индии): “Два друга и принцесса. Один из друзей проникает к ней в женской одежде”. Разумеется, в данном “рассказе” Видьяпати легко выделить много “универсальных” “мотивов”.

жа-селезня. Девушка рисует картину, на которой изображены утка с селезнем, и с ее помощью находит своего мужа в его новом (человечьем) облике. Вскоре после свадьбы герои повествования встречают джайнского монаха (который в прежнем рождении был тем охотником, что убил селезня) и под влиянием его проповеди сами отрекаются от мира, становятся джайнскими монахом и монахиней⁴⁴.

В “Океане сказаний” Сомадэвы среди прочего повествуется и о том, как царевич Нараваханадатта обрел свою третью жену Карпурику. Некая подвижница рассказывает Нараваханадатте, что у одного раджи есть прекрасная дочь по имени Карпурика, которая ненавидит мужчин и отказывается выходить замуж, но в Нараваханадатту непременно влюбится и станет его женой. Герой отправляется на поиски, прибывает в город, где живет Карпурика, и узнает ее тайну: в прошлом рождении Карпурика была гусыней, ее гусята погибли, а муж-гусь не посочувствовал ее горю; тогда она покончила с собой, а теперь, помня свое прежнее рождение, не хочет снова выходить замуж. Нараваханадатте удастся встретиться с царевной и убедить ее в том, что он в прошлом рождении был ее мужем-гусем, который после гибели гусыни с горя тоже покончил с собой. Карпурика, поверившая этому рассказу и пораженная красотой Нараваханадатты, соглашается стать его женой⁴⁵.

А вот еще сюжет, повторяющийся (в нескольких различных версиях) в обработках “Рассказов попугая” на фарси и урду⁴⁶. Во всех версиях речь идет о властителе (богдыхане, царе) Чина, т.е. Китая. Он видит во сне красавицу и теряет покой от любви к ней. Мудрый министр, и с к у с н ы й ж и в о п и с е ц, со слов властителя рисует портрет красавицы. По этому портрету удастся установить, что красавица — царевна Рума, которая не выходит замуж, так как разочаровалась в мужской любви (в версии Наари она однажды увидела, как селезень бросил утку с утятами погибать в огне, в версиях Нахшаби и Хайдари речь идет о предателе-павлине). Министр отправляется в Рум и рисует для царевны портрет своего повелителя на охоте, объясняя девушке, что властитель Чина разочарован в женщинах, так как однажды увидел, как самка оленя во время наводнения бросила своего тонувшего мужа вместе с детенышами. Царевна Рума видит во властителе Чина родственную душу и соглашается выйти за него замуж⁴⁷.

Можно сказать, что в приведенных примерах один и тот же “сюжетный тип” (или по крайней мере сходные “типы”) разрабатывается в разных “ключах”: в

⁴⁴ Как пишет М. Винтерниц, не позднее V в.н.э. этот сюжет уже был обработан в одном джайнском сочинении (под названием “Тарангавати”, автор — Падалипта Сури), до нас не дошедшем. Сохранилось лишь краткое переложение (в стихах на пракрите), датируемое примерно XV в. (“Тарангалола”; см. перевод на немецкий язык: *Leumann E. Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. München; Neubiberg, 1921*). Авторы-джайны использовали данный сюжет для проповеди идей джайнизма. См.: *Winternitz M. A history of Indian literature. Vol. II. P. 522—525*.

⁴⁵ См.: *The Ocean of Stories. Vol. III. P. 291—296*; *Сомадэва. Необыкновенные похождения царевича Нараваханадатты. С. 153—179*.

⁴⁶ У Наари это рассказ № 66, у Нахшаби — № 40, у Хайдари — № 35 (см. примеч. 20–23 в разделе 7 наст. статьи).

⁴⁷ В версиях, созданных авторами-мусульманами, нет, разумеется, “мотива” прежнего рождения.

религиозно-дидактическом — у авторов-джайнов, в “романтическом” — у Сомадэвы и авторов-мусульман. У Видьяпати тот же сюжетный “тип” подается в “ключе” заниженном, как история об отъявленных плутах (которые в другом “рассказе” просто соблазняют чужую жену).

При интерпретации этого “рассказа” Видьяпати возникает ряд непростых вопросов. Прежде всего: какова была авторская установка в выборе и обработке данного сюжета и на какое читательское восприятие этот текст был нацелен? В сравнении с совершенно серьезной обработкой этого “сюжетного типа” у авторов-джайнов версия Видьяпати выглядит насмешливой, ироничной⁴⁸. Но вправе ли мы говорить — по аналогии с более близкими к нам примерами⁴⁹ — об ироническом подходе автора к традиционному сюжету? Каковы направление и пределы этой авторской иронии (если таковая вообще была)? Распространяется ли она лишь на сюжетную “форму” или также и на “идейное содержание”? Не иронизирует ли автор над самой идеей перерождения, метемпсихоза (и если да, то в какой мере это его личное “вольнодумство”, а в какой — “норма культуры”)? Ожидал ли автор от читателей понимания своего иронического замысла (если таковой действительно был)? Или ощущение иронии возникает лишь в инокультурном сознании (именно по аналогии с фактами из иных культур) и не имеет оснований в авторском замысле? И все же нет ли, в частности, особой иронии в том, что “рассказ” об “искусном живописце” Муладэве (якобы положительном примере “умельца”), при помощи обмана женившемся на принцессе, рассказывается в связи с вопросом о подыскании достойного мужа для другой принцессы⁵⁰? На подобные вопросы скорее всего невозможно дать сколько-нибудь определенных ответов, но столь же невозможно подобных вопросов не задавать⁵¹.

Сходные соблазны возникают и в связи с другой группой “рассказов”, также объединенных общим героем — Викрамадитьей. Раджа Викрамадитья (Викрама, Викрамарка, Викрамакесари и т.д.) — один из наиболее популярных образов в традиционной индийской словесности⁵².

Ему целиком посвящена одна из санскритских “обрамленных повестей” — “Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона”; он же выступает героем в “Двадцати пяти рассказах Веталы”. Большое место сюжеты о Викрамадитье занимают и в “Океане сказаний” Сомадэвы⁵³. У Видьяпати Викрамади-

⁴⁸ Некоторые элементы иронии можно усмотреть, конечно, и в версии Сомадэвы, и в сюжетах из “Рассказов попугая”.

⁴⁹ Так, у А.С. Пушкина (в “Руслане и Людмиле”, сказках, “Повестях Белкина”) современные исследователи находят “ироническую игру традиционными мотивами” (Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 70; ср.: *Он же*. Историческая поэтика новеллы. С. 257). Подобным же образом в произведениях Л. Тика “сюжет становится предметом игры” (Шпагин П.И. Ирония // КЛЭ. Т. 3. С. 180).

⁵⁰ Ср. подобную амбивалентность “Рассказа об искусном шутнике”, рассмотренную выше.

⁵¹ Ср.: Serebriany S.D. An ironic version of a traditional plot in Vidyāpati's Purusaparīkṣā // *Tender ironies. A tribute to Lothar Lutze* / Ed. by Dilip Chitre and others. Delhi, 1994. P. 355-365.

⁵² И не только в индийской. Так, например, он занимает видное место и в традиционной словесности монгольских народов под именем Бигармиджид. См., напр.: Дамдинсүрэн Д., Серебряный С.Д. “Обрамленные повести” в Индии и у монгольских народов // Литературные связи Монголии. М., 1981.

⁵³ См. выше раздел 7.

тья появляется в пяти рассказах: № 1, 5, 17, 39, 44 (налицо некая композиционная симметрия!).

Образ Викрамадитьи часто сравнивают с образом короля Артура в европейской литературе. В обоих случаях исторический персонаж со временем превратился в героя легенд, зачастую совершенно фантастических, и даже сюжетов “сказочных”. Правда, в индийском случае реальный исторический прототип легендарного образа различим, пожалуй, еще менее, чем в случае с королем Артуром⁵⁴. Другое важное различие заключается в том, что Викрамадитья нередко выступает персонажем сюжетов весьма комических, что королю Артуру как будто не свойственно. А.Н. Веселовский сопоставлял образ Викрамадитьи с образом царя Соломона в западноевропейской и русской словесности⁵⁵. В самом деле, и у Видьяпати в “Рассказе о человеке опытном” (№ 39) Видьяпати устраивает своего рода “суд Соломона”. Но в библейской притче (Третья Книга Царств, 3, 16—28) царю Соломону надо было установить (путем и с п ы т а н и я), какая из двух женщин — настоящая мать⁵⁶, а Викрамадитье — по просьбе раджи Бходжи — приходится (также путем своеобразного и с п ы т а н и я) устанавливать, какая из двух женщин — настоящая гетера, подлинная искусница своего дела, а какая — лишь лже-гетера, халтурщица⁵⁷. Вновь напрашивается вопрос: не имеем ли мы дело с намеренным ироническим снижением, с ироническим обыгрыванием традиционного сюжетного “архетипа”⁵⁸?

Столь же “универсальные” “мотивы” можно увидеть и в других “рассказах” Видьяпати о Викрамадитье, хотя, по-видимому, комбинация этих “мотивов” имеет каждый раз вполне индивидуальный характер⁵⁹. И в связи со всеми этими рассказами вновь возникает вопрос об авторской иронии. В “Рассказе о ге-

⁵⁴ См., например, предисловие П.А. Гринцера к его переводу “Жизни Викрамы”. См. также: *Vikrama's Adventures or The Thirty-two Tales of the Throne* / Ed. by F. Edgerton. Cambridge (Mass.), 1926 (Harvard Oriental Series. Vol. 26). Pt. 1. P. LVIII—LXVI. О короле Артуре как “точке приложения” международных сказочных и легендарных сюжетов см., например, “*Enzyklopädie des Märchens*” (Bd. I. S. 828—849).

⁵⁵ См. *Веселовский А.Н.* Славянские рассказы о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Из истории литературного общения Запада и Востока. СПб., 1872. С. 60—72 (см.: То же в изд.: *Веселовский А.Н.* Собрание сочинений. Пг., 1921. Т. VIII, вып. 1.). См. в этой связи также: *Бейлин С.Х.* Странствующие, или Всемирные повести и сказания в древне-раввинской письменности. Иркутск, 1907 (книга посвящена памяти А.Н. Веселовского и написана в развитие его идей и наблюдений).

⁵⁶ В классификации Аарне—Томпсона это “тип” АТ 926. Сходный сюжет — в одной из джатак палийского канона (№ 546); см., напр.: *Winternitz M.* A history of Indian literature. Vol. II. P. 138.

⁵⁷ Если рассматривать этот сюжет с точки зрения гетер, то его можно считать своеобразным вариантом “типа” АТ 480: испытания падчерицы и родной дочери (популярный русский вариант — “Морозко”).

⁵⁸ Сходный сюжет служит как бы завязкой в “Жизни Викрамы”: Индра вызывает Викрамадитью к себе на небо, чтобы тот установил, какая из двух небесных танцовщиц искусней; в награду за компетентное решение Индра дарит Викрамадитье трон. По сравнению с этим сюжетом сюжет “рассказа” Видьяпати опять-таки выглядит иронически сниженным.

⁵⁹ Ср. замечание С. Томпсона: «“Пентамерон” Дж. Базиле ... почти полностью состоит из фольклорных сказок, хотя и преобразованных необыкновенным литературным стилем. Однако возможно, что Дж. Базиле сам выдумал несколько сказок, свободно комбинируя традиционный материал» (*Thompson S.* The Folktale. P. 178).

рое щедром” (№ 1) не иронично ли отношение к Богине и ее божественной милости? Викрамадитья как бы заставляет богиню поставлять милость не в розницу, а оптом (что самой Богине как будто не приходило в голову)⁶⁰. В “Рассказе о воре” (№ 5) не иронично ли отношение к самому Викрамадитье, который, оказав благодеяние вору, принес горе многим добрым людям? Наконец, не пронизан ли сплошь иронией “Рассказ о знатоках шаштр” (№ 17 — см. примеч. к переводу)?

Несколько особняком стоит “Рассказ о человеке совершенном” (№ 44), последний “рассказ” в книге. Он как бы воспроизводит по-своему пролог “Жизни Викрамы”: но там раджа Бхартрихари, передавая трон своему брату Викрамадитье⁶¹, уходит в аскезу и уходит из повествования, а у Видьяпати повествуется именно о том, что случилось с Бхартрихари после того, как он расстался с Викрамадитьей (с которым тут расстанется и автор)⁶². Бхартрихари достигает мокши (освобождения от бытия), т.е. высшей цели по традиционным представлениям индуизма. Но нет ли авторской иронии в том, как изображено здесь достижение мокши? Не иронично ли описание своего рода торга между Бхартрихари и Нараяной (Богом-Абсолютом)? Нет ли некой насмешки над Богом в просьбе подвижника вдеть нитку в игольное ушко⁶³? Или ощущение иронии может возникнуть лишь в сознании современного читателя, “испорченного” курсами “научного атеизма” и различными изысками “постмодернизма”⁶⁴?

И еще вопрос: нет ли переклички между этим “Рассказом о человеке совершенном” (№ 44), последним “рассказом” книги, и “Рассказом об искусном шутнике” (№ 29), последним “рассказом” третьей части (о котором речь шла выше)? В “рассказе” № 29 герой-вор избавляется от смерти с помощью удачной шутки, адресованной царю. В “рассказе” № 44 герой-подвижник избавляется от всех будущих рождений и смертей с помощью удачного ответа, адресованного Богу. Входила ли такая перекличка в авторский замысел — или это одна из тех “искр”, которые вспыхивают в тексте (в читательском сознании) без активного участия авторской воли?

⁶⁰ Ср. сходные сюжеты в “Жизни Викрамы” (в особенности “истории” № 2, 15, 17 и 28). Но в названной книге все сюжеты рассказываются, очевидно, вполне всерьез.

⁶¹ Интересно, что у Видьяпати речь идет о т р е х б р а т ь я х, (а не о двух, как в “Жизни Викрамы”). Эта ситуация напоминает фольклорный “мотив” (сюжет) о трех братьях, из которых младший наследует престол. См., напр., *Пропл В.Я.* Русская сказка. С.156.

⁶² Последний “рассказ” книги перекликается, как бы “рифмуется”, с ее первым “рассказом” не только образом Викрамадитьи, но и тем, что в обоих “рассказах” речь идет о встрече лицом к лицу с божеством.

⁶³ Найти точные аналогии данному сюжету в каких-либо других текстах — не удалось. Но ср., например, “мотив” C11 в систематике С. Томпсона: “Старик и смерть. Старик призывает смерть, а когда она приходит, то он просит ее помочь донести ношу”.

⁶⁴ Подобные же вопросы можно поставить и в связи с “Рассказом о человеке раскаявшемся” (№ 32): герой этого “рассказа” приходит от неверия к вере в Бога-Творца в результате размышления над своей неудачной попыткой украсть одеяло. Ср.: *Serebriany S.D. Bhakti and/or irony in Vidyāpati's Puruṣaparīkṣā // Studies in South Asian devotional literature / Ed. by A.W. Entwistle and F. Mallison. New Delhi; Paris, 1994.* Вполне ли всерьез надо воспринимать и рассуждения Субуддхи о Боге-Творце в начале четвертой части книги?

Не надеясь сразу найти ответы и на эти вопросы, продолжим наш обзор “рассказов” Видьяпати.

К “циклу” о радже Викрамадитье примыкает меньший “цикл” о радже Бходже: это “рассказы” № 16, 25 и 39 (в последнем действуют оба героя — см. выше). Образ раджи Бходжи во многом подобен образу раджи Викрамадитьи, и в индийской словесности они нередко появляются рядом, как, например, в “Жизни Викрамы”. Однако в этой “обрамленной повести” два легендарных образа разделены временной дистанцией (Бходжа находит некогда закопанный трон Викрамадитьи), а у Видьяпати в “Рассказе о человеке опытным” (№ 39) они сведены в одном легендарном времени. По-видимому, прототипом легендарного Бходжи был исторический раджа из династии Парамара, правивший в Северной Индии в первой половине XI в. н.э. Об этом историческом радже достоверных сведений довольно мало¹, но как образ легендарный раджа Бходжа завоевал большую популярность, даже за пределами Индии².

Радже Бходже посвящена книга повествований на санскрите под названием “Бходжа-прабандха” (“История Бходжи”, автор — некий Баллала, живший, по-видимому, в конце XVI—начале XVII в.). В этой книге Бходжа представлен образом просвещенного и щедрого государя³. Подобный же образ Бходжи предстает перед нами и в посвященных ему “рассказах” Видьяпати.

Еще один “цикл” образуют четыре “рассказа” (№ 9, 13, 19, 20), сюжеты которых так или иначе связаны с известной санскритской драмой Вишакхадатты “Мудра-Ракшаса”⁴. Здесь, как и в сюжетах о Викрамадитье и Бходже, исторические (или квази-исторические) имена (а может быть, и реальные исторические события) сочетаются с универсально-легендарными, новеллистическими, а то и сказочными сюжетами. Так, вполне сказочен “Рассказ о человеке острого ума” (№ 9), несколько напоминающий “тип” АТ 707 (обработанный Пушкиным в “Сказке о царе Салтане”)⁵. У Видьяпати данный сюжет выступает в роли “биографии” Вишакхадатты, автора пьесы “Мудра-Ракшаса”. Более достоверных сведений о жизни этого драматурга все равно не имеется. “Рассказ о человеке,

¹ См., напр.: *Ganguli D.C. History of the Paramara dynasty*. Dacca, 1933; *Bhatia P. The Paramaras*. C. 800—1305 A.D. New Delhi, 1970.

² Так, у монгольских народов он известен под именем Арджи-Борджи. См., например, статью в “*Enzyklopädie des Märchens*” (Bd.I. S.752—753). “Раджа Бахваджрадж”, появившийся в русском переводе книги Наари “Жемчужины бесед” (Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужины бесед. С. 81 и др.) — это, несомненно, тот же Бходжа-раджа.

³ См. перевод отрывков из “Истории Бходжи” в книге: *Индийская средневековая повествовательная проза* (С. 308—342). См. также полный перевод на английский язык: *The Narrative of Bhoja (Bhojaprabandha) by Ballāla of Benares / Tr. from Sanskrit by L.H. Gray* (American Oriental Series. Vol. 34). New Haven, 1950.

⁴ См. русский перевод: *Вишакхадатта. Мудраракшаса, или Перстень Ракшасы* / Пер. с санскрита В.Г. Эрмана. М.; Л., 1959 (серия “Литературные памятники”). В переработанном виде этот перевод включен в издание: *Классическая драма древней Индии. / Пер. с санскрита и пракритов. Л., 1984. С. 55—144. См. также: Two plays of ancient India. The Little Clay Cart. The Minister's Seal / Tr. from Sanskrit and Prakrit, with an introduction by J.A.B. van Buitenen. N.Y.; L., 1968.*

⁵ С этим сюжетным “типом” схож и известный рассказ “*Gesta Romanorum*” № 37(81) о папе Григории, легший в основу романа Томаса Манна “Избранник”.

искусном в мирских делах” (№ 19) — это предыстория событий, составляющий содержание пьесы. Данный сюжет (о радже Нанде и его министре Шакатале/Шакатаре) также во многом состоит из “универсальных” “мотивов” и также нередко разрабатывался в индийской словесности, например в “Океане сказаний” Сомадэвы⁶. “Рассказ о человеке, искусном и в Ведах, и в мирских делах” (№ 20) излагает содержание пьесы “Мудра-Ракшаса”, а “Рассказ о клеветнике” (№ 13), анекдот-притча, предполагает события пьесы уже совершившимися (но Видьяпати несколько по-модернистски поставил этот “рассказ” перед теми, в которых излагаются сами события⁷).

Этот “цикл” в “Испытании человека” содержит много интересного материала для исследований и в области “повествования”, и в области исторических взаимосвязей (а также историко-культурных контрастов) между Индией и европейским миром. Особого внимания в этой связи заслуживает сюжет о воцарении Чандрагупты. С одной стороны, это один из наиболее популярных сюжетов индийской словесности. Уже Уильям Джоунз (1746—1794), один из первых европейских индологов, изучал этот исторический сюжет по доступным ему источникам (пуранам, “Океану сказаний” Сомадэвы и даже по одной санскритской драме XVIII в.)⁸. С другой стороны, сюжеты о Чандрагупте присутствуют и в античной литературе Европы. По словам Г.М. Бонгард-Левина, “в античной традиции Чандрагупта был известен как величайший из всех царей Индии”⁹. Во всяком случае, упоминания о Чандрагупте можно найти у таких античных авторов, как Страбон¹⁰, Плутарх, Юстин, Аппиан и др. Сведения о Чандрагупте дошли до них в конечном счете благодаря индийскому походу Александра Македонского. Согласно Плутарху, Чандрагупта даже встречался с Александром¹¹. Так это или не так, но имя Чандрагупты сыграло важную роль во “встрече” европейской и индийской культур в XVIII в.: отождествление эллинизированной формы имени индийского царя “Сандрокоттос” в античных источниках с санскритским именем “Чандрагупта” оказалось одним из первых “ключей”, которые европейские исследователи смогли подобрать к таинственным ларцам индийской истории¹². Среди прочих “чудес Индии” можно назвать и такое: ни в каких версиях сюжета о Чандрагупте и вообще ни в каких индийских (домусульманских) источниках не

⁶ См.: *Сомадева*. Повесть о царе Удаяне. С. 34—47. Ср. также сюжетный “тип” АТ 981.

⁷ Подобным же образом “рассказы” о радже Викрамадитье предшествуют тому “рассказу” (№ 44 — последнему в книге), в котором повествуется о воцарении этого раджи.

⁸ См., напр.: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. С. 5. См. также: *Mukherjee S.N.* Sir William Jones: a study in eighteenth-century British attitudes to India. Cambridge, 1968. P. 106.

⁹ *Бонгард-Левин Г.М.* Указ. соч. С. 61. Ср., например, отрывок из книги “Индия” Флавия Арриана (II в. н.э.), который, как и другие античные авторы, ссылается на Мегасфена, посла Селевка Никатора при дворе Чандрагупты: “Он (Мегасфен. — С.С.) сообщает, что виделся с Сандракоттом, величайшим царем индийцев...” (См.: *История и культура Древней Индии. Тексты* / Сост. А.А. Вигасин. М., 1990. С. 276).

¹⁰ См.: *Страбон*. География в 17 книгах / Пер., статья и комментарии Г.А. Тратановского. М., 1994 (1964). С. 77, 653 и др. (см. в указателе “Сандрокотт”).

¹¹ “Андрокотт еще юношей видел Александра” (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. (серия “Литературные памятники”). М., 1994. Т. 2. С. 156). См. также: *Schwarz F.F.* Candragupta-Sandrakottas. Eine historische Legende in Ost und West // *Altertum*. 1972, Bd. 18. S. 85–102.

¹² См., напр., *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. С. 5.

упоминается даже имени Александра Македонского¹³. Это особенно странно, если вспомнить, сколь значительное место в преданиях (и устных, и письменных) христианских и мусульманских народов занимают сюжеты об Александре¹⁴, и его индийском походе в частности. Впрочем, в качестве своего рода параллели можно привести тот факт, что в “сюжетах” о Чандрагупте за пределами Индии нет прямых упоминаний о Чанакье (Каутилье), тогда как в индийской традиции имена Чандрагупты и его хитроумного помощника соединены неразрывно¹⁵. Вообще Чанакья (он же Каутилья) — одно из важнейших имен-символов в истории индийской культуры¹⁶.

Сюжеты о Чандрагупте привлекали к себе и индийских писателей XIX—XX вв. Так, например, классик новой маратхской литературы Хари Нараян Апте (1864—1919) написал роман “Чандрагупта” (1904), в котором, кроме пуран и пьесы “Мудра-Ракшаса”, использовал уже и западные источники. Идейная же основа сюжета — борьба индийцев с греками-агрессорами¹⁷.

В нескольких “рассказах” Видьяпати отразилась более близкая к нему история. Так, в двух “рассказах” (№ 23 и 38) речь идет о бенгальском радже Лакшманасене. Исторический, реальный Лакшманасена (о котором, впрочем, у нас есть не слишком много достоверных сведений) правил в Бенгалии в конце XII — начале XIII в. Никаких местных, бенгальских летописей или иных исторических сочинений от эпохи Лакшманасены до нас не дошло (скорей всего, их вообще не было). Но в знаменитом сочинении (своего рода всеобщей истории) мусульманского автора Минхадж-уд-дина Джузджани (ок. 1193 — после

¹³ См., напр.: Lévi S. Alexandre et Alexandrie dans les documents indiens // *Mémorial Sylvain Lévi*. P., 1937.

¹⁴ См., напр.: Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.; Л., 1948; Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972.

¹⁵ Эти факты — красноречивые показатели обособленности традиционной (домусульманской, немусульманской) Индии, несмотря на многочисленные контакты, от того комплекса более взаимосвязанных культур, которые развивались к западу от индийского субконтинента.

Впрочем “повествование” обнаруживает примечательную “ниточку”, связывающую индийские сюжеты о Чандрагупте и Чанакье с европейскими сюжетами об Александре и Аристотеле: в обоих случаях появляется “ядовитая дева”, подосланная врагами, чтобы убить царя; но мудрый советник (Чанакья или Аристотель) распознает угрозу и спасает царя от верной гибели. Ср., например, “рассказ” № 20 у Видьяпати и “рассказ” № 4(11) в “*Gesta Romanorum*” (“Мандрагора” или “О яде греха, которым мы всякий день отравляемся”). “Мотиву” “ядовитой девы” в мировой литературе посвящен специальный очерк Н.М. Пензера, см.: *The Ocean of Stories*. Vol. II. P. 311 и сл.; см. также: *Penzer N.M. Poison-damsels, and other essays in folklore and anthropology*. L., 1952. Этот “мотив” использован, например, в комедии Н. Макьявелли “Мандрагора” и в новелле Н. Хоторна “Дочь Рапачини”. В этой новелле один персонаж рассказывает другому предание о том, как некий индийский (!) правитель прислал Александру Македонскому (!) ядовитую женщину (см.: *Готорн Н. Избранные произведения*: В 2 т. Л., 1982. Т. 2. С. 317). См. в этой связи также: *Бонгард-Левин Г.М. Индийский брахман Чанакья в античной традиции* // *Вестник древней истории*. 1982. № 1. С. 13—26.

¹⁶ Среди прочего индийская традиция приписывает Чанакье-Каутилье авторство трактата “Артхашастра”, посвященного проблемам управления государством. См. *Артхашастра или Наука политики* / Пер. с санскрита / Издание подготовил В.И.Кальянов (серия “Литературные памятники”). М., 1993 (1959).

¹⁷ См.: *Апте Х.Н. Чандрагупта. Роман* / Пер. с маратхи Н. Краснодембской и Б. Кузнецова. Л., 1969. Из других произведений на эту же тему можно назвать пьесу известного поэта хинди Джайшанкара Прасада (1889—1937) “Чандрагупта Маурья” (1928).

1260) “Табака-е-Насири” (“Наси́ровы разряды” или “Наси́ровы таблицы”) есть повествование о том, как Бахтияр Халджи, полководец, посланный Шихаб-уд-дином Мухаммадом Гури (о нем — чуть ниже), дерзкой атакой захватил владения Лакшманасены, а сам раджа вынужден был спастись поспешным бегством. Случилось это в 1205 г.¹⁸

Однако в памяти индийской культуры остался образ Лакшманасены, воина и покровителя ученых и поэтов¹⁹. Так, именно с двором Лакшманасены предание связывает поэта Джаядэву, автора знаменитой поэтической драмы (или драматической поэмы) “Гита-Говинда” (“Воспетый Пастух”), одного из признанных шедевров санскритской словесности²⁰. Очевидно, что в Митхиле имя Лакшманасены пользовалось особой популярностью. Как уже говорилось выше, в Митхиле в эпоху Видьяпати было в ходу летосчисление, носившее имя Лакшманасены. Очевидно и то, что с именем Лакшманасены было связано немало различных легенд и анекдотов, и в двух “рассказах” своей книги Видьяпати использовал сюжеты этого круга. Лакшманасена предстает перед нами как бы в двух ипостасях: покровителя искусств (“Рассказ об искусном актере”, № 23) и воина-рыцаря, верного своей Даме-царице (“Рассказ о человеке верном”, № 38).

В “Рассказе о человеке верном” Лакшманасена воюет с неким “владыкой Варанаси”. Вероятно, исторический прототип этого “владыки” — раджа Джаячандра из династии Гахадавалов, который правил в Северной Индии в конце XII в. По-видимому, тот же персонаж выступает и в “Рассказе о герое воинственном” (№ 3), где он так и назван: “раджа Джаячандра, владыка Варанаси”²¹. Третий раз мы встречаемся с ним в “Рассказе о человеке безрассудном” (№ 41), где этот раджа и представлен в качестве человека безрассудного (хотя в “Рассказе о герое воинственном” он же показан как человек рассудительный и даже мудрый). Исторический Джаячандра Гахадавала был одним из последних (по времени) крупных индусских властителей Северной Индии, и по-видимому,

¹⁸ См.: The history of Bengal [Vol.2]. Muslim period. 1200—1757. Patna, 1973. P. 6; A comprehensive history of India. Vol.V. P.174. Правда, другие индийские историки высказывают сомнение в достоверности этого повествования. См., напр.: The history and culture of the Indian people. Vol. V: The struggle for empire. Bombay, 1957. P. 39. Ср. также: The Cambridge history of India. Vol. III: Turks and Afghans. P. 46.

¹⁹ См. старую, но все еще интересную работу видного немецкого индолога: *Pischel R. Die Hofdichter des Lakṣmanasena*. Göttingen, 1893.

²⁰ См. *Джаядева. Гитаговинда* / Пер. с санскрита, вступ. ст., коммент. и приложения А.Я. Сыркина. М., 1995. Ср. поэтический перевод первой части “Гитаговинды”, сделанный В.Б. Микушевичем, в кн.: Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977. С.91—97. См. также: *Серебряный С.Д. “Гитаговинда” Джаядэвы в Индии и на Западе* // Классические памятники литературы Востока (в историко-функциональном освещении). М., 1985.

В митхильской традиции Видьяпати иногда именуется “новым Джаядэвой”, поскольку для его поэзии на майтхили “Гита-Говинда” послужила, очевидно, одним из вдохновляющих образцов. См.: *Серебряный С.Д. Видьяпати*. С. 194—196.

²¹ Ср.: «...Самым могущественным индийским властителем в конце двенадцатого века был Джаячандра... раджа Канауджа и Айодхьи, которого мусульмане называли “Джайчанд, раджа Бенареса”» (The Cambridge history of India. Vol.III. Turks and Afghans. P. 512).

О радже Джаячандре и о династии Гахадавалов в целом см. также: *Niyogi R. The history of the Gāhaḍavāla dynasty*. Calcutta, 1959.

отнюдь не случайно то, что Видьяпати уделяет его образу довольно много внимания²².

Так мы подошли к еще одной “троице” “рассказов” (№ 2, 4 и 41), которые тоже образуют своего рода “цикл”. Объединяет эти три “рассказа” то, что в них идет речь об отношениях между индусами и мусульманами. В трех названных “рассказах” действуют мусульманские властители, реальные прототипы которых относятся к числу наиболее ярких, выдающихся фигур индо-мусульманской истории. Это Шихаб-уд-дин Мухаммад Гури (“Рассказ о человеке безрассудном”, № 41), Ала-уд-дин Халджи (“Рассказ о герое сострадательном”, № 2) и Мухаммад Туглук (“Рассказ о герое правдивом”, № 4).

Шихаб-уд-дин (или Муизз-уд-дин) Мухаммад Гури (ум. 1206 г.) был — вместе со своим братом Гийяс-уд-дином Мухаммадом Гури — одним из создателей державы гуридов, простиравшейся от Северной Индии до Каспийского моря. По словам современного индийского историка Мухаммада Хабиба, это была “одна из величайших империй средних веков”²³.

Именно Шихаб-уд-дин Мухаммад Гури заложил прочные основы будущей мусульманской власти в Индии. Его наследники были создателями Делийского султаната. Шихаб-уд-дин действительно разбил в сражении Джаячандру, “владыку Варанаси” (каковые события и отразились в “Рассказе о человеке безрассудном”). Случилось это в 1193 или 1194 г.²⁴ Кроме того, Шихаб-уд-дин разгромил (в 1192 г.) и последнего индусского властителя Дели, Притхвираджа III из династии Чауханов. Борьба Шихаб-уд-дина с Притхвираджем послужила материалом для одного из известнейших произведений старинной поэзии хинди, эпической поэмы “Притхвирадж-расо”²⁵.

Ала-уд-дин Халджи (годы правления: 1296—1316) — это, по выражению современного индийского историка К.С. Лала, “одна из величайших личностей сред-

²² Стоит заметить, что в случае с Джаячандрой (и в отличие от сюжетов с Викрамадитьей и Чандрагуптой) последовательность “рассказов” в книге не расходится с временной последовательностью описываемых в них событий: “рассказ” о гибели Джаячандры — последний в этом “цикле” (и вообще один из последних в книге).

²³ A comprehensive history of India. Vol.V. P.180. Ср. слова русского историка-востоковеда В.В. Бартольда: “... Братья Гияс ад-дин и Шихаб ад-дин (впоследствии получивший прозвание Му’изз ад-дин) подняли свое государство на степень мировой державы” (Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Том I. С.402). См. также: Босворт К.Э. Мусульманские династии / Пер. с англ. и примеч. П.А. Грязневича. М., 1971. С.241.

²⁴ См.: The Cambridge history of India. Vol.III: Turks and Afghans. P.43, 513; The history and culture of the Indian people. Vol.V: The struggle for empire. Bombay, 1957. P.50—55; История Индии в средние века. М., 1968. С.89. См. также: Tripathi R.S. History of Kanauj to the Moslem conquest. Delhi etc., 1964 (1937); P. 328–329; Niyogi R. The history of the Gāhaḍavāla dynasty. P. 107–112.

Шихаб-уд-дин Мухаммад Гури и Джаячандра, “владыка Варанаси”, были, таким образом, современниками знаменитого Саладина (1138—1193), послужившего прототипом для того “примера” из книги “Граф Луканор”, о котором шла речь выше.

²⁵ См., напр.: McGregor R.S. Hindi literature from the beginnings to the nineteenth century (HIL. Vol.VIII. Fasc.6). Wiesbaden, 1984. P.16—19. В этой поэме (датировка которой весьма неопределенна) среди прочего описывается и борьба Притхвираджа с упомянутым выше Джаячандрой, у которого онный владыка Дели умыкает дочь. Эти же события (исторические? легендарные?) легли в основу сюжета “байронической поэмы” “The Captive Lady”, созданной в 1848 г. (на английском языке) крупнейшим бенгальским поэтом XIX в. Майклом Модхушудоном Дотто (1824—1873).

невековой Индии”²⁶. Впервые за много веков именно Ала-уд-дину удалось объединить (хоть и ненадолго) почти весь индийский субконтинент под единой властью²⁷. Жестокий человек (чтобы вступить на престол, убивший своего предшественника, собственного дядю, Джалал-уд-дина) и успешный полководец, Ала-уд-дин называл себя “вторым Александром” (как мусульманин он-то знал об Александре Македонском!) и одно время даже подумывал о том, чтобы основать новую религию и в славе сравниться с пророком Мухаммадом (мудрые советники отговорили его от этой затеи). В истории индийской литературы Ала-уд-дин также личность заметная. В знаменитой поэме Малика Мухаммада Джаяси “Падмавати” (XVI в.), представляющей собой развернутую в эпический любовный сюжет суфийскую аллегорию, описывается, как Ала-уд-дин берет штурмом крепость Читор в Раджастхане (событие, подобное тому, что описано в “Рассказе о человеке сострадательном” у Видьяпати)²⁸.

Султана Мухаммада Туглука (годы правления: 1325—1351) называют “самой поразительной личностью средневековой Индии”²⁹. При нем Делийский султанат достиг вершины своего могущества (вскоре после чего начался спад, приведший к упадку XV в.).

Сюжет с участием Мухаммада Туглука в книге Видьяпати (“Рассказ о герое правдивом”, № 4) интересен среди прочего тем, что он изображает вполне гармоничные отношения между султаном-мусульманином и молодыми индусскими принцами, которые служат в его войске. Причем один из этих принцев — из рода Чауханов, т.е. из того же рода, к которому принадлежал и Притхвирадх III, последний индусский правитель Дели, и его потомок Хаммира-дэва (Хамбира-дэва), сражающийся с Ала-уд-дином Халджи в “Рассказе о герое сострадательном” (№ 2)³⁰.

События, описанные в “Рассказе о герое правдивом”, вполне могли иметь место в действительности³¹. Но с точки зрения “повествования”, сюжет этого “рассказа” содержит некоторые вполне “универсальные” “мотивы”. Так, использование отрубленной головы противника (в сказках, правда, чаще речь идет о драконе) в качестве доказательства успешного его убийства зарегистрировано как повторяющийся “мотив” в “Указателе мотивов” Томпсона под индексом H105.1 (и этот “мотив” чаще всего встречается в сказках “типа” AT 300; в СУС этот “тип” называется “Победитель змея”). В обычных сказках, однако, самозва-

²⁶ Lal K.S. History of the Khaljis. A.D. 1290—1320. L., 1967. P. 33.

²⁷ Ср.: “Именно Ала-уд-дин впервые установил верховную власть (suzerainty) мусульман почти над всей Индией” (The history and culture of the Indian people. Vol. VI. P. XXIII).

²⁸ См. отрывок из этой поэмы (написанной на языке авадхи) в русском переводе Г. Ашкинадзе в кн.: Небо любви. Из средневековой индийской поэзии. М., 1980. См. также: McGregor R.S. Hindi literature. P. 67—70.

²⁹ A comprehensive history of India. Vol. V. P. 556. См. также: Husain A.M. The rise and fall of Muhammad bin Tughluq. L., 1938; Husain A.M. Tughluq dynasty. Calcutta, 1963.

³⁰ См., напр.: Sharma D. Early Chauhan dynasties: a study of Chauhan political history, Chauhan political institutions and life in the Chauhan dominions from 800 to 1316 A.D. Delhi etc., 1975.

³¹ В 1574 г. войска делийского падишаха (“Великого Могола”) Акбара отвоевывали Ориссу у владевших ею афганцев (тоже мусульман). Во время решающего сражения, когда одного могольского командующего убили, а другой удрал и войско охватила паника, ситуацию переломил и принес Акбару победу военачальник-индус по имени Тодар Мал. Так по крайней мере рассказывает об этом в своей книге об Ориссе известный английский администратор и историк У.У. Хантер (1840—1900). См.: A history of Orissa / Ed. by N.K.Saha. Calcutta, 1956. Vol. I. P. 164.

нец присваивает себе заслугу убийства, и настоящему герою приходится доказывать, что это именно он убил злодея-дракона (ср. трансформацию этого “мотива” в пьесе Е. Шварца “Дракон”). У Видьяпати происходит как бы “выворачивание наизнанку” традиционного сюжета: принесший отрубленную голову спешит заявить, что настоящий герой не он, а другой.

В двух других “рассказах” этого “исторического цикла” отношения между индусами и мусульманами (и между самими индусами) далеко не столь гармоничны. Так, “Рассказ о человеке безрассудном” (№ 41) — это трагическая история, в которой как бы контрапунктом развиваются темы неразумия, предательства и коварства, с одной стороны, и верности, обреченной на гибель, с другой³². Трудно сказать, насколько сюжет этого “рассказа” соответствует действительным историческим событиям. Но опять-таки с точки зрения “повествования” в нем без труда опознаются “универсальные”, “вечные” “мотивы”: “мотив” вероломной жены (K2213 в систематике Томпсона), “мотив” вероломного брахмана (K2284.2) и т.д.³³

Не менее жесток и сюжет “Рассказа о герое сострадательном” (№ 2). Но характерно то, что, как и в “Рассказе о человеке безрассудном” (№ 41), герои не делятся на две противоположные друг другу группы по признаку религиозной принадлежности. Есть и предатели-индусы, и достойные мусульмане. Однако и здесь в конечном счете торжествует владыка-мусульманин, а индусский раджа терпит поражение и гибнет.

В сюжете этого рассказа отразились подлинные исторические события конца XIII—начала XIV в. Современником этих событий был знаменитый индо-мусульманский фарсиязычный поэт Амир Хусро Дехлеви (1252—1325), одно время служивший как бы придворным историографом Ала-уд-дина Халджи. В своем сочинении “Хазайн-ул-футух” (“Сокровищница побед”), своего рода хронике завоевательных походов делийского султана, Амир Хусро среди прочего описывает (довольно кратко, хоть и витиевато) также и взятие крепости Рантхамбхор³⁴. Позже эти события были так или иначе отражены в трудах других видных индо-мусульманских историков: Зия-уд-дина Барани (XIV в.), Исами (XIV в.) и Феришты (XVII в.). Все названные историки описывали взятие Рантхамбхора и гибель раджи Хаммиры, разумеется, лишь как эпизоды (пусть и яркие) в истории завоевания Индии силами ислама.

Эти же события, начиная по крайней мере с XIV в., стали предметом изображения и в поэмах на различных индийских языках, которые создавали авторы-индусы (или джайны). Главный герой этих поэм — раджа Хаммира.

Едва ли не самое раннее из дошедших до нас произведений этого ряда — поэма на санскрите под названием “Хаммира-махакавья” (“Махакавья [т.е. большая поэма] о Хаммире”)³⁵. Автор поэмы — джайн по имени Наячандра Сури, о

³² Образ верного министра Видьядхары в этом “рассказе” как бы перекликается и контрастирует с образом верного министра Ракшасы в “рассказе” № 20, о котором была речь выше.

³³ Ср. также более сложный “мотив”, зарегистрированный Д.П. Ротундой (T231.3.1*): неверная вдова предлагает сдать город убийце мужа при условии, что он женится на ней; тот велит посадить ее на кол (новеллы М. Банделло, IV,8). Аналогия с “рассказом” Видьяпати довольно близкая.

³⁴ См.: *Amir Khusrau. Khazain-ul-Futuh* / Tr. by Dr. Wahid Mirza. Lahore, 1975. P. 27—29.

³⁵ См.: *The Hammira Mahākāvya of Nayachandra Sūri* / Ed. by N.J. Kirtane. Bombay, 1879.

котором имеется немного достоверной информации. Как полагает К.С. Лал, Наячандра Сури создал свою поэму в Гвалиоре в конце XIV в.³⁶ По-видимому, самая ранняя из дошедших до нас поэм на сюжет о Хаммире, созданных уже на новых индоарийских языках, — это поэма на раджастанхрани под названием “Хаммираян” (1481 г.; автор — некий Бхандау Вьяс)³⁷.

Современные индийские историки, авторы “Полной истории Индии”, принимают за “исторический факт” то, что непосредственной причиной нападения Ала-уд-дина Халджи на Рантхамбхор было укрытие Хаммирой нескольких мятежных военачальников делийского султана (этнических монголов³⁸, недавно осевших в Индии и принявших ислам)³⁹. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что “факт” этот, может быть, вовсе и не факт, а всего лишь “сюжет” или даже “мотив”, возникший при описании и интерпретации исторических событий в позднейших “художественных” текстах. Лал признает, что “ни один из историков-современников (очевидно, имеются в виду Амир Хусро и Барани. — С.С.) не говорит об этом факте как причине похода (Ала-уд-дина на Рантхамбхор. — С.С.)”, полагая все же, что “косвенные свидетельства вкупе с более поздними письменными источниками, несомненно, подкрепляют эту гипотезу”⁴⁰.

Под “более поздними письменными источниками” Лал подразумевает, очевидно, и поэму Бхандау Вьяса “Хаммираян”, и, может быть, даже “Испытание человека” Видьяпати⁴¹. В обоих текстах действительно поход Ала-уд-дина на Рантхамбхор объясняется отказом Хаммиры выдать мятежников-перебежчиков по требованию султана. Однако в более ранней поэме Наячандры Сури “Хаммира-махакавья” мотивы Ала-уд-дина описываются иначе. Вражда между Дели и Рантхамбхором началась уже давно, и делийские султаны, предшественники Ала-уд-дина Халджи, не раз ходили походами на Рантхамбхор, хотя и не всегда эти походы были успешны. Согласно Наячандре Сури, Ала-уд-дин Халджи был встревожен усилением Рантхамбхора при Хаммире и военными успехами последнего. Делийский султан явно не нуждался в каких-либо предложениях для нового похода на Рантхамбхор и послал туда свои войска под командой двух военачальников, чтобы “приструнить” “зарвавшегося” раджу.

Амир Хусро в своей “Сокровищнице побед” упоминает о “нескольких немусульманах из числа злосчастных монголов, которые отвернули свои лица от

³⁶ Lal K.S. History of the Khaljis. P. 86.

³⁷ Там же; Maheshvari H. History of Rajasthani literature. New Delhi, 1980. P. 54—55. По словам Х. Махешвари, “о Хаммире было написано много поэм” (Ibid. P. 55). Р.С. МакГрегор приводит сведения о трех поэмах первой половины XIX в., посвященных гибели Хаммиры (McGregor R.S. Hindi literature. P. 184, 200, 201).

³⁸ Трудно сказать, были ли они монголами в современном этнологическом (антропологическом) смысле. В Индии “монголами” нередко называли вообще всех выходцев из Средней Азии.

³⁹ См.: A comprehensive history of India. Vol. V. P. 341—342.

⁴⁰ Lal K.S. History of the Khaljis. P. 83.

⁴¹ В некоторых современных работах по истории Индии (в основном принадлежащих перу индийских авторов) можно встретить ссылки на “Испытание человека” как на “исторический источник”. Однако книгу Видьяпати можно использовать в таком качестве, пожалуй, не в большей мере, чем, скажем, “Gesta Romanorum” или “Графа Луканора”. Только отсутствие действительно исторических нарративных источников по истории Митхилы заставляет исследователей обращаться к “Испытанию человека” в поисках “исторических фактов”. См., напр.: Warder A.K. An introduction to Indian historiography. Bombay, 1972. P. 85—87 (“Puruṣa-parīkṣā” переведено как “Critique of Men”).

солнца ислама”⁴² и присоединились к Хаммире, хотя, как уже сказано, у Амира Хусро мы не находим указаний на то, что именно этот факт послужил причиной войны. В поэме Наячандры Сури фигурирует мусульманин-перебежчик, которого, как и в “рассказе” Видьяпати, зовут “Махима-сахи”⁴³. По ходу военных действий и сопутствующих им переговоров возникает и требование выдачи перебежчика делийскому султану — на что Хаммира отвечает гордым отказом. Но эта проблема ни в коей мере не выступает п р и ч и н о й войны.

Так обстоит дело в наиболее ранней из дошедших до нас поэтических обработок сюжета о Хаммире на индийских языках (созданной, по-видимому, прежде книги Видьяпати). Но в “Хаммираяне” Бхандау Вьяса (созданной в конце XV в.), как и у Видьяпати, именно укрытие и невыдача мятежников оказываются главной причиной войны между Дели и Рантхамбхором.

“Рассказ” Видьяпати, таким образом, оказывается едва ли не первым текстом (из имеющихся в нашем распоряжении), в котором сюжету о Хаммире и Ала-уд-дине придан такой оборот, дана такая интерпретация. Мы не знаем, был ли сам Видьяпати автором этой интерпретации или заимствовал ее из какого-то неизвестного нам источника. Так или иначе, но в “Испытании человека” есть своего рода объяснение того, как подобная интерпретация — подобная трансформация исторических событий в повествовательный сюжет — могла произойти.

Сюжет о Хаммире входит у Видьяпати в группу “рассказов”, повествующих о различных, а именно четырех типах “героев”: о “герое щедром”, о “герое сострадательном”, о “герое воинственном” и о “герое правдивом”. Хаммира — пример “героя сострадательного”. Во вступлении же к книге есть строфа, в которой называются общеизвестные образцы четырех видов “героев”:

Щедрый герой — Харишчандра,
герой сострадательный — Шиби,
Герой воинственный — Арджуна,
герой правдивый — Юдхистхира.

Таким образом, Шиби и Хаммира отнесены у Видьяпати к одному виду (классу) “героев сострадательных”. Шиби — это как бы легендарный (мифический) эталон для реально-исторического Хаммиры.

Сюжеты о сострадательном радже Шиби (или Шиви) есть и в “Махабхарате”⁴⁴, и в пуранах, и в буддийских джатаках, и в более поздней повествовательной литературе на санскрите, например в “Тантракхьяике”⁴⁵ и в “Океане сказаний” Сомадэвы⁴⁶. В обобщенном виде сюжеты эти можно изложить следующим образом. Царь Шиби славится щедростью и сострадательностью. Боги Индра и Дхарма (или Индра и Агни) решают подвергнуть его и с п ы т а н и ю. Один из них превращается в хищную птицу (ястреба или сокола), другой — в голубя. Го-

⁴² *Amir Khusrau*. *Khazain-ul-Futuh*. P.27.

⁴³ Об этом имени — см. примеч. к “Рассказу о герое сострадательном”.

⁴⁴ См.: Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 270—272.

⁴⁵ Индийская средневековая повествовательная проза. С. 174—175.

⁴⁶ *Сомадэва*. Повесть о царе Удайне. С. 61.

лубь прилетает к Шиби и просит у него защиты от ястреба (сокола). Последний же требует от Шиби выдать ему голубя как свою законную добычу. Сострадательный Шиби предлагает хищнику отрезать от себя столько плоти, сколько весит голубь. Но сколько кусков своей плоти Шиби ни отрезает, их вес никак не может сравниться с весом голубя. Тогда Шиби просто становится на весы, как бы говоря хищнику: “Ешь меня всего!” После этого боги, сочтя испытание завершенным, принимают свой настоящий облик, восстанавливают тело царя Шиви, восхваляют и благословляют его — и отбывают восвояси.

Нетрудно заметить “структурное подобие” между сюжетами о сострадательном царе Шиби и сюжетом о Хаммире, “герое сострадательном”, у Видьяпати. Можно предположить, что Видьяпати (или тот, кто это сделал до него), обрабатывая историю о гибели Хаммиры, уподобил этот сюжет (сознательно или бессознательно — другой вопрос) мифу о Шиби и двух птицах — или во всяком случае усилил и подчеркнул подобие сюжета исторического сюжета мифическому.

Конечно же, вовсе не исключено, что укрытие и невыдача мятежников-пербежчиков действительно могли быть по крайней мере одной из причин или одним из предлогов войны между Ала-уд-дином и Хамирой. Но здесь речь идет о том, каким образом эта вероятная историческая реальность стала “мотивом” в письменном повествовании, претворилась в повествовательный сюжет. Какова бы ни была та конкретная историческая реальность, которая претворилась в данный сюжет, мы вправе полагать, что сюжет мифологический послужил как бы тем образцом, тем архетипом, с оглядкой (сознательной или бессознательной) на который это претворение осуществлялось.

Миф отражает в обобщенном виде структуры реальных событий. Миф — это как бы алгебра по отношению к арифметике жизни — и арифметические (жизненные) структуры могут осмысляться в более обобщенном духе при помощи алгебры-мифологии. В данном случае мифологическая “формула”: сострадательный царь плюс гонитель и гонимый, нашедший у этого царя убежище, — могла, как уже сказано, повлиять на сюжетную интерпретацию реальной жизненной “арифметики”. На более высоком уровне обобщения миф о Шиби — это частный случай “испытания героя”, и поэтому данный мифический сюжет как нельзя лучше соответствовал центральной теме “Испытания человека”⁴⁷.

В то же время “Рассказ о герое сострадательном” (№ 2) во многом перекликается с “Рассказом о человеке безрассудном” (№ 41)⁴⁸. Не пытался ли Видьяпати в этих новеллах дать (может быть, подсознательно) своего рода объяснение

⁴⁷ Несколько подробнее об этом см. в ст.: *Серебряный С.Д.* Миф — литература — история (о разных ипостасях одного сюжетного архетипа) // *Мифология и литературы Востока*. М., 1995.

Однако от “Рассказа о человеке сострадательном” тянутся нити не только в прошлое, но и в будущее индийской словесности. Сюжеты из истории раджпутов стали источниками вдохновения для многих индийских прозаиков и поэтов XIX—XX вв. Можно вспомнить, например, поэтические книги Рабиндраната Тагора: “Предания” (“Kathā”, 1900) и “Баллады” (“Kāhinī”, 1900). Русские переводы см. в издании: *Тагор Р.* Собрание сочинений: В 12 т. М., 1963. Т. 4.

⁴⁸ В самом деле, в “сострадательности” Хаммиры есть и немалая доля безрассудства. Помимо прочего, в этих двух “рассказах” и только в них герои погибают на поле битвы в отчаянной и безнадёжной схватке с противником, и в обоих случаях для описания их гибели использовано одно и то же довольно редкое выражение (см. примеч. к переводам этих “рассказов”).

тому факту, что пришельцы-мусульмане установили свое господство над Северной Индией? Не следует ли толковать эти новеллы как своего рода притчи, как повествования символические⁴⁹?

Хитрость и упорство в достижении своей цели — у мусульман, безрассудство и предательство — среди индусов. Не превращаются ли у Видьяпати эти повествовательные “мотивы” в некие символические обобщения, подобные тем, что мы называем “историческими причинами”? Это опять такие вопросы, которые скорей всего приходится оставлять без ответов.

11

Не менее интересные вопросы возникают и в связи с композицией книги Видьяпати как единого целого. Вряд ли следует думать, что разнообразные сюжеты, составляющие “Испытание человека”, расставлены в книге как попало, без всякого порядка и умысла. Разумеется, в книге есть, как уже говорилось выше, я в н а я композиция, причем сделанная с некоторым фокусом: вслед за тремя частями, посвященными трем типам “настоящих людей”, идет четвертая часть, которая в свою очередь тоже построена по схеме “три плюс один” (три “цели человеческого существования” в рамках земного бытия и четвертая цель, “мокша” — за пределами бытия)¹.

⁴⁹ А. Бэшем в книге “Чудо, которым была Индия” обращается к поэме Наячандры Сури “Хаммира-махакавья” и пишет: “В заключительной части поэмы Наячандра вводит примечательный эпизод. Он изображает трагическую гибель прекрасной танцовщицы — словно зловещее предзнаменование непосредственно перед смертью Хаммиры, — и хотя мы не знаем, входило ли это в намерения автора, кажется, что этот эпизод символизирует гибель придворной культуры, сокрушенной завоевателем” (Бэшем А. Чудо, которым была Индия / Пер. с англ. М., 1977. С. 456. См.: Basham A.L. The wonder that was India. L., 1954. P. 431).

¹ По крайней мере в трех “рассказах” группы персонажей тоже образуют структуры “три плюс один”. В “Рассказе о воре” (№ 5) — четыре вора, и один из них — главный персонаж сюжета. В “Рассказе о лентяях” (№ 8) — четыре лентяя, и один из них — самый ленивый. В “Рассказе об искусном шутнике” (№ 29) — снова четыре вора: трех казнят, а четвертый (“искусный шутник”) спасается (в “рассказе № 5, наоборот, казнят в конце концов одного, четвертого). Как уже отмечалось, и “типология” потенциальных читателей книги, предлагаемая в ее вступительных строфах, также имеет структуру “три плюс один” (“юнцы”, “женщины-горожанки”, “ученые” — и раджа Шивасинха). Даже трехчастная “типология” настоящих людей, можно сказать, разворачивается — в панегирических целях — по схеме “три плюс один”: есть “герои”, “мудрецы”, “умельцы” — и раджа Шивансина, который сочетает в себе все три качества (см. примечания к вступительным строфам книги и к заключительным строфам ее третьей части). Наконец, в этой связи можно обратить внимание и на то, что самая первая стихотворная строфа книги (поклонение Богине-Шакти) также сделана по схеме “три плюс один”: в ней речь идет о троице богов (тримурти) Брахме, Вишну, Шиве — и о Шакти, божественной силе.

Выше шла речь о том, что троичная “типология” людей у Видьяпати может быть истолкована как частный случай некой “универсалии”, некоего “архетипа”. То же можно сказать и о схеме “три плюс один”. Так, например, Карл Юнг усматривал в числе четыре и в разных “четверках” (“четвериках”) “символический архетип” целостности и завершенности. В частности, в истории западного христианства Юнг прослеживал “неосознанную тенденцию дополнить тринитарную формулу Божества четвертым элементом, который мог быть женским, темным и даже злым” (Jung C.G. [and others] Man and his symbols. L., 1972. P. 225). В книге, из которой взята эта цитата, воспроизведена миниатюра из французской рукописи XV в.: Дева Мария сидит во славе рядом со Святой Троицей. Современные авторы-юнгианцы комментируют: “Догмат католической церкви об Успении Девы — согласно которому Мария, *domina regum*, Царица Природы, вознеслась на небо в единстве души и тела — сделал, можно сказать, Троицу четверичной, соответствующей коренному архетипу целостности” (Ibid. P. 226),

Но, кроме этой я в н о й (эксплицитной) композиции, в “Испытании человека”, несомненно, есть и какие-то более скрытые композиционные структуры, образуемые, например, перекличками между отдельными “мотивами” или даже сюжетами “рассказов”. Выше уже шла речь о нескольких таких перекличках: между самым первым и самым последним “рассказами” книги (в обоих случаях герои воочию встречаются с божеством); между “рассказом” № 2 и “рассказом” № 41 (перекликаются и ситуации в целом, и конкретные описания гибели героев); между “рассказом” № 29, завершающим третью часть книги, и “рассказом” № 44, завершающим четвертую часть и всю книгу (в обоих случаях “удачный” дискурс героя приводит его к “спасению”). В “рассказе” № 44 герой (Бхартрихари) обретает мокшу (освобождение от бытия). Это как бы логическое завершение книги. Но в ней есть и еще один случай достижения мокши — искусным актером. Происходит это в “рассказе” № 23, расположенном в самом ц е н т р е книги. Подобных перекличек, образующих как бы “нервную систему книги”², можно отыскать еще немало.

Но, пожалуй, главный “нerv” книги — это тема (или “мотив”) “испытания”. Вынесенная в заглавие, эта тема как бы пронизывает насквозь всю книгу, каждый ее рассказ. Причем в каждом “рассказе”, как правило, “испытанию” (в том или ином смысле) подвергается не только “заглавный” герой, но и другие персонажи (даже иногда неодушевленные, а то и абстрактные объекты: например, поэма Шрихарши — в “рассказе” № 10, любовь — в “рассказе” № 38 и даже сама дхарма — в “рассказе” № 18). Многие “рассказы” повествуют как бы о целой системе взаимных “испытаний” персонажей. В одиннадцати “рассказах” (ровно в четверти от общего числа!) появляются (иногда даже более одного раза) и слова того же корня, что и “заглавное” слово *parīkṣā* — ‘испытание’³. Автор время от времени как бы напоминает читателю о сквозной теме книги.

Рассмотрим внимательней само название книги: “Пуруша-парикша” (“*Puruṣa-parīkṣā*”). В этом санскритском сложном слове прежде всего есть характерный звуковой “фокус”: во второй части — те же три согласные (и в том же порядке), что и в первой части, — плюс еще одна. Снова схема “три плюс один”. Как и многие другие слова в санскрите, и *puruṣa* и *parīkṣā* — слова довольно многозначные. И по крайней мере часть этой многозначности, несомненно, обыгрывается в названии книги Видьяпати.

На тему триад и тетрад у Видьяпати, наверное, можно было бы написать специальное исследование. Но ограничимся здесь еще одной ссылкой на идеи Юнга. В своей работе “Феноменология духа в волшебной сказке” (1948) Юнг писал: “Триады и тетрады представляют собой архетипические структуры, которые играют существенную роль во всякой символике и равным образом важны для исследования мифов и снов” (*Jung C.G. The phenomenology of spirit in fairytales // Jung C.G. The archetypes and the collective unconscious / Tr. by R.F.C. Hull (The collected works of C.G. Jung. Vol. 9, Pt. 1.). N.Y., 1959. P. 243.*

См. в этой связи статью “Три. Тройка” в “*Enzyklopädie des Märchens*” (Bd. 3. S. 851–868). См. также: Сыркин А.Я., Топоров В.Н. О триаде и тетраде // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы (Кяэрику 10–20 мая 1968). Тарту, 1968. О триадах и тетрадах в индийских религиозно-философских текстах см. также: Исаева Н.В. Слово, творящее мир. М., 1996.

² Выражение заимствовано у В. Набокова, из его послесловия к американскому изданию “Лолиты” 1958 г. См.: Набоков В. Лолита. Роман / Пер. с англ. автора. М., 1989. С. 356.

³ Это “рассказы” № 1, 8, 10, 13, 18, 19, 30, 33, 38, 39, 41.

Слово *puruṣa* (подобно, например, английскому *man*) может иметь и более узкое значение — ‘мужчина’, и более широкое — вообще ‘человек’ (того или иного пола), ‘человеческая личность’⁴. Если исходить из того вопроса в “обрамляющем рассказе”, в ответ на который якобы были рассказаны все остальные “рассказы” книги: “За какого человека (мужчину) следует выдать замуж царскую дочь?” — то тогда слово *puruṣa* в названии книги следовало бы понимать как *мужчина* и, соответственно, название в целом переводить как “Испытание мужчины” или “Испытание мужчин”. Однако на самом деле в “рассказах” Видьяпати “испытаниям” (в том или ином смысле) нередко подвергаются не только мужчины, но и женщины⁵, поэтому все же более адекватным следует считать перевод “Испытание человека” (передающий эту двусмысленность оригинала).

Что же касается слова *parīkṣā*, то оно образовано от глагольного корня *īkṣ*, ‘смотреть’ с приставкой *pari* — ‘вокруг’. Исходное значение глагола с приставкой — такое же, как у соответствующего греческого глагола *peri-skopeo*: ‘смотреть кругом’ (ср. рус. *перископ*), ‘оглядывать’, ‘рассматривать’, ‘обдумывать’. Существительное *parīkṣā* — довольно многозначно, как и русское *испытание*.

Одно из первых значений — *испытание* в смысле *исследование, изучение*. В таком смысле слово *parīkṣā* нередко использовалось в философской литературе на санскрите. Например, сложное слово *īśvara-parīkṣā* означало ‘исследование [проблемы] Бога’⁶. Иногда слово *parīkṣā* выступает даже синонимом слова *śāstra*

⁴ Те, кто начитан в индийских текстах, могут вспомнить два других особых значения слова *puruṣa*: мифический первозданный человек, описываемый в одном из гимнов Ригведы (“*Puruṣa-sūkta*”, RV X,90 — см. русский перевод в кн.: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 259–261), и одна из двух основных онтологических категорий в философии санхья-йоги (*пуруша* — ‘дух’, противостоящий *пракрити* — ‘природе’). Однако при интерпретации названия книги Видьяпати эти два смысла слова *puruṣa* можно не принимать во внимание.

⁵ В особенности см. “рассказы” № 18 и 39, но также и № 2, 9, 13, 15, 21, 32, 37, 38, 40, 41, 43. Можно вновь вспомнить в этой связи, что во вступительных строфах автор называет “горожанок” в числе потенциальных читателей своей книги. Современные феминистки вряд ли могли бы упрекнуть Видьяпати в “мужском шовинизме”. Правда, женщина ни в одном “рассказе” не выступает в качестве “заглавного испытуемого”, т.е. вынесенного в название (заглавие) “рассказа”.

⁶ См., напр.: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 113. В.К. Шохин, излагая содержание “Миманса-сутр”, переводит слово *parīkṣā* как *критическое изыскание* (см.: Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994. С. 256).

Слово *parīkṣā* нередко входило составной частью в названия трактатов философов-буддистов. Так, среди сочинений знаменитого Дигнаги (предп. VI в.) есть трактат под названием “*Ālambana-parīkṣā*” (“Исследование объектов познания”). Не менее знаменитый философ Дхармакирти (VII—VIII вв.) написал трактат под названием “*Sambandha-parīkṣā*” (“Исследование [проблемы] отношений”). Еще один известный философ, Дхармоттара (VIII—IX вв.), создал трактат “*Pramāṇa-parīkṣā*” (“Исследование достоверных средств познания”). См.: Stcherbatsky Th. The Buddhist logic. Leningrad, 1930. Vol. I. P. 33, 37, 41, 247, 518; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 86, 90, 94.

В начале XI в. автор-джайн по имени Амилагати написал книгу на санскрите под названием “*Dharma-parīkṣā*” (“Исследование дхармы”), также своего рода “обрамленную повесть”. Задача автора — пропаганда джайнского учения и дискредитация индуистских (“брахманических”) и буддийских воззрений. “Обрамление”, собственно, повествует о том, как некий джайн обращает в свою веру друга-“брахманиста”. В это “обрамление” вставлено много разных повествований (легенд, анекдотов и т.д.). См. Mironov N.D. Die Dharmaparīkṣā des Amitagati. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte des indischen Mittelalters. Leipzig, 1903 (Н.Д. Миронов переводит “*Dharma-parīkṣā*” как “*Kritik der Glaubensformen*”). См. также: Winternitz M. A history of Indian literature. Vol. II. P. 563—566. Трудно сказать, знал ли Видьяпати эту книгу, но во всяком случае было бы интересно провести сравнительное исследование “Дхарма-парикши” Амилагати и “Пуруша-парикши” Видьяпати.

(‘наука’, точнее ‘отрасль традиционного знания’). Например, “наука о драгоценных камнях” называлась или “ратна-шастра” (“ratna-śāstra” ср. “артха-шастра”, “дхарма-шастра” и т.д.) или “ратна-парикша” (“ratna-parīkṣā”)⁷. Можно полагать, что этот смысл слова *parīkṣā* присутствует и в названии книги Видьяпати. “Пуруша-парикша” можно было бы перевести и как “Исследование [проблемы] человека”.

Еще один оттенок смысла слова *parīkṣā* появляется, например, в “рассказе” № 18, в котором говорится, что молодая женщина в разлуке с мужем “увядала, словно цветок жасмина, чей аромат не был испытан пчелой”. Таким образом, *parīkṣā* — это еще и *испытание* в смысле *опыт, переживание*. Значит, *puruṣa-parīkṣā* можно понять и как *человеческий опыт* (англ.: *human experience*) или даже как *человеческий удел* (то, что на латыни называется — *conditio humana*). В самом деле, книга Видьяпати повествует о многообразии человеческого опыта: от рождения до смерти (и более того — до выхода из сансары, из череды рождений и смертей).

Но все-таки главное значение слова *parīkṣā* у Видьяпати — это, несомненно, *испытание* в смысле *проверка*⁸, *испытание на прочность, испытание на подлинность (или неподлинность)*⁹. И примечательно, что “испытание” в этом смысле — одно из важнейших понятий “повествования”, один из важнейших элементов многих повествований — от волшебной сказки до европейского романа XIX в. Так, В.Я. Пропп в своей знаменитой книге “Морфология сказки” выделяет “испытание героя дарителем” как одну из основных “функций” (т.е. составляющих сюжета) волшебной сказки¹⁰. В “Указателе мотивов” С. Томпсона разного рода “испытаниям” (“Tests”) посвящен целый раздел, обозначенный буквой

⁷ См.: Winternitz M. A history of Indian literature. Vol. I. P. 577; Keith A.B. A history of Sanskrit literature. P. 465. Подобно слову *śāstra*, слово *parīkṣā* могло обозначать как “науку” в целом, так и конкретный текст (трактат), посвященный данной науке. А.Б. Кис упоминает трактаты под названиями “Ratna-parīkṣā” (=“Исследование драгоценных камней”) и “Nava-ratna-parīkṣā” (=“Исследование девяти драгоценных камней”).

Санскритское *śāstra* (а значит, отчасти и *parīkṣā*) как часть сложного слова в известном смысле соответствует “нашему” – *логия*. Поэтому *puruṣa-parīkṣā* можно было бы формально передать как *антропо-логия*. Характерно, что среди традиционных индийских “наук” (“шастры” или “парикши”) не было такой, которая называлась бы как-нибудь вроде “пуруша-шастра” или “пуруша-парикша”.

⁸ В новых индийских языках (например, в хинди и бенгальском) слово *parīkṣā* может значить просто *экзамен* (в школе или другом учебном заведении). При переводе христианских текстов на индийские языки словом *parīkṣā* передается также христианское понятие “искушение”. Некоторые случаи “испытаний” в “Испытании человека” могут быть истолкованы именно как “искушения”: например, искушения аскетов женщинами в “рассказах” № 9 и 43.

Разумеется, слова *испытание* и *искушение* довольно близки друг другу по своей семантике. Так, например, в русском Синодальном переводе Библии рассказ о жертвоприношении Авраама начинается фразой: “И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама ...” (Бытие, 22, 1). В современном же научном переводе этого текста та же фраза звучит так: “И было после того, и Бог испытывал Авраама ...” (Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 76). С.С. Аверинцев называет этот библейский рассказ “испытанием веры” Авраама (см.: Аверинцев С.С. Авраам // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т.1. С.27).

⁹ Так, в “Рассказе о лентяях” (№ 8) лентяи, люди “неподлинны”, испытываются на предмет подлинности их “неподлинности”.

¹⁰ См.: Пропп В.Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969. С. 40—42 (ср. также: С. 56—57).

“Н” и занимающий треть третьего тома этого шеститомного указателя¹¹. Наконец, М.М. Бахтин в своей типологии европейского романа выделяет как один из основных типов “роман испытания”. Согласно Бахтину, роман этого типа “строится как ряд испытаний главных героев, испытаний их верности, доблести, смелости, добродетели, благородства, святости и т.п. Это самая распространенная романная разновидность в европейской литературе. К ней относится значительное большинство всей романной продукции”¹².

Интересно, что произведение, которое считается первым романом на языке хинди (издано в 1882 г., автор — Шринивас Дас), называлось “*Paṭikṣā-guṇi*”, что можно перевести как “Испытание-учитель” или “Опыт-учитель”¹³.

Таким образом, само название книги Видьяпати — “*Puṇḍra-paṭikṣā*”, “Испытание человека” — можно воспринимать как своего рода “мостик в будущее”¹⁴: слово *puṇḍra*/’человек’ символизирует сдвиг к антропоцентризму (пусть лишь предположительный у самого Видьяпати, но более реально произошедший в Индии позже); слово *paṭikṣā*/’испытание’, помимо прочего, как бы предвосхищает будущее развитие словесности. Можно сказать, что Видьяпати, избрав темой своей книги “испытание человека”, как бы соорудил “мостик” в сторону “магистральной дороги развития” мировой повествовательной литературы. Однако, насколько мы можем судить, опыт Видьяпати остался почти невостребованным, и книга его вряд ли сыграла сколько-нибудь заметную роль в развитии индийской словесности — будь то в XV в. или позже.

12

В “рассказах” Видьяпати среди прочих разновидностей “испытаний” можно выделить несколько случаев “испытания текста”. Так, в “Рассказе о знатоке Вед” (№ 18) брахман Ведашарма, возмущенный неверием раджи в магическую силу ведических гимнов (саманов), вызывается подвергнуть с их помощью испытанию некую гетеру и прямо говорит: “Пусть ее (гетеру. — С.С.) испытают ... гимны-саманы, которые я буду петь. Так мы испытаем и гимны, и меня, гимнопевца, и саму дхарму”¹. Священные тексты (как и их знаток) с честью выдерживают испытание, гетера и раджа посрамлены. В “Рассказе о человеке с мощной памятью” (№ 10) поэт Шрихарша, создав поэму “Нала-чарита” (“Жизнь Налы”), решает подвергнуть ее “испытанию”, прочитав ее взыскательному знатоку. Поэма, как и саманы в “рассказе” № 18, выдерживает испытание, будучи по достоинству оценена компетентным ценителем. В трех других “рассказах” своего рода испытаниям подвергаются стихи-панегирики. В “Рассказе о герое щедром” (№ 1) некий “бард”, восхвалив в присутствии раджи Викрамадитьи другого рад-

¹¹ См. также статью “Испытания” в “*Enzyklopädie des Märchens*” (Bd. 2. S. 274—279).

¹² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 190. Ср. также формулу “испытание на человечность”, которой Ю.М. Лотман описывает одну из содержательных констант поздних произведений А.С. Пушкина (Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988. С. 29).

¹³ См.: The novel in India. Its birth and development. P. 153; McGregor R.S. Hindi literature. P. 99—100.

¹⁴ См. выше раздел 7.

¹ См. с. 53 настоящего издания.

жу за щедрость, тем самым подвигает самого Викрамадитью на проявление его собственной “щедрости” и великодушия. В “Рассказе о человеке, чье искусство было оценено по достоинству” (№ 25) раджа Бходжа щедро одаривает некоего безымянного поэта, выслушав его изощренный стихотворный панегирик в свой адрес. Напротив, в “Рассказе о человеке, чье искусство пропало втуне” (№ 26) невежественный раджа не способен воспринять обращенный к нему стихотворный текст — и с позором прогоняет пришедшего поэта, который в отчаянии вообще отрекается от поэтического творчества. Испытания не выдерживают ни раджа, ни поэт — ни его текст.

Какие же “испытания” выпали на долю книги Видьяпати?

Мы не знаем, как была воспринята эта книга покровителем автора, раджей Шивасинхой, и другими современниками и соотечественниками Видьяпати. Мало мы знаем и о том, как бытовала эта книга в Южной Азии в “дотипографскую” эпоху, т.е. до начала XIX в. Систематического изучения всех сохранившихся рукописей “Испытания человека” пока никто не предпринимал, но, насколько можно судить по доступным источникам, существует около десяти рукописей книги Видьяпати (разной степени полноты и сохранности), находящихся или найденных в разных областях Южной Азии: в самой Митхиле², в Бенгалии³, в Западной и Центральной Индии и Раджастхане⁴, а также в Непале⁵. Эта “география рукописей” свидетельствует по крайней мере о том, что книга Видьяпати получила некоторую известность и за пределами ее “малой родины” — Митхилы.

Десяток рукописей — это мало или много? Для сравнения можно сказать, что И.Хертель, изучая различные версии “Панчатантры”, обследовал, по его словам, всего около 90 манускриптов⁶, но версия, которая считается древнейшей (“Тантракхьяика”), представлена лишь одной более или менее полной рукописью и еще несколькими рукописями фрагментарными⁷. И вот еще один показательный пример. В истории санскритской литературы почетное место занимает теперь “роман” Баны “Харша-чарита” (“Жизнь Харши”, VII в. н.э.)⁸.

Однако предисловие к переводу этого “романа” на английский язык начинается такими словами: “Книга, английский перевод которой ныне впервые предлагается тем, кто интересуется литературой и древностями индусов, была как будто совсем позабыта в Индии”. И далее переводчики сетуют на крайнюю скудость рукописной традиции “Харша-чариты”⁹.

² См., напр.: *Mitra R. Notices of Sanskrit MSS. Calcutta, 1880. Vol. V. P. 244—246*, а также предисловие к критическому изданию “Испытания человека” Р.Джха (см. ниже примеч. 27).

³ См. предисловие к вышеупомянутому критическому изданию Р.Джха.

⁴ См.: *Aufrecht Th. Catalogus catalogorum. Wiesbaden, 1962. Pt. 1. P. 340.*

⁵ См.: *Shastri H. A catalogue of palm-leaf and selected paper MSS belonging to the Durbar Library, Nepal. Calcutta, 1905. P. 47.*

⁶ *The Panchatantra. A collection of ancient Hindu tales ... / Critically edited in the original Sanskrit by J. Hertel (Harvard oriental series. Vol.11). Cambridge (Mass.), 1908. P. XIV.*

⁷ *Ibid. P.XIII.*

⁸ См., напр.: *Серебряков И.Д. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971. С. 166—180; ИВЛ. Т.2. С.64—65.*

⁹ См.: *The Harṣa-carita of Bāṇa / Tr. by E.B. Cowell and F.W. Thomas. Delhi etc., 1968. P. VII—XIV (1-е изд.: Л., 1897). Согласно Н.Д. Миронову, к началу XX в. было найдено то ли семь, то ли восемь рукописей “Дхарма-парикши” Амитагати (*Mironov N.D. Die Dharmapaṛīkṣā des Amitagati. S.3*).*

Так что десяток рукописей для санскритского повествовательного текста — это, пожалуй, немало. Это показатель сравнительной популярности произведения в “родной” культуре¹⁰. Вероятно, внимательное изучение различных рукописей “Испытания человека” могло бы пролить некоторый свет на историю восприятия этого текста в различных областях Южной Азии в XV—XVIII вв.

В начале XIX в. книга Видьяпати впервые соприкоснулась с типографским станком — и от рукописного бытования перешла к книгопечатному. Одновременно это был переход и в иную языковую форму: появились один за другим два перевода “Испытания человека” на бенгальский язык. Эти переводы, как и другие переводы и издания книги Видьяпати, появившиеся позже, — интересные свидетельства об индийской культуре XIX—XX вв. и заслуживают специального изучения в этом плане.

Оба названных перевода “Испытания человека” на бенгальский язык предназначались для преподавания этого языка студентам Колледжа Форты Уильяма в Калькутте¹¹. Автор одного перевода (по времени, вероятно, более раннего) — уже упоминавшийся выше сотрудник Колледжа Мритьюнджай Видьяланкар. Этот перевод, судя по всему, впоследствии был практически забыт. Во всяком случае, в литературе о Видьяпати ссылок на него не встречается¹².

Автор другого перевода — некто Харапрасад (или, по-бенгальски, Хорпрошад) Рай. Этот перевод был впервые издан в г.Серампуре (недалеко от Калькутты), в 1815 г.¹³, затем переиздавался, в том числе один раз — в

¹⁰ Обычные истории санскритской литературы следовало бы дополнить сопоставительной статистикой и “географией распространения” рукописей отдельных произведений. Однако сведения подобного рода рассыпаны по различным каталогам и частным исследованиям и пока как будто не сводились в единую обозримую картину. Здесь же стоит заметить, что целенаправленные и систематические поиски, описания и каталогизирование рукописей на санскрите (и на других языках) начали в Индии европейцы в XIX в. (см., напр.: Воробьева-Десятовская М.И. Рукописная книга в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). М., 1988. Кн. 2. С. 65—74). Этот факт следует учитывать, в частности, при сравнениях того или иного периода индийской истории с европейским Ренессансом.

¹¹ О Колледже Форты Уильяма см. раздел 7 наст. статьи.

¹² В 1987 г., в Калькутте, в библиотеке Института культуры Миссии Рамакришны, автор этих строк нашел (с некоторым удивлением) переиздание этого перевода, вышедшее в начале XX в. Вот транскрипция титульного листа: *Puruṣa-parīkṣā. Śrīla Śrīyukta Śivasimha narapatir ājñānusāre Śrīyukta Vidyāpati likhita mūla saṁskṛta haite paṇḍita Śrīyukta Mṛtyuñjaya Vidyālaṅkāra kartṛka vaṅga-bhāṣāntarita haila. Kalikātā (= Calcutta) ..., san 1311* (т.е. 1904 г. христианского летосчисления). Это же издание имеется в Национальной библиотеке в Калькутте. В предисловии от издателя сказано, что перевод был сделан “почти сто лет тому назад”, а впервые опубликован “семьдесят лет тому назад”. Можно предположить, что перевод Мритьюнджая был по какой-то причине забракован и не напечатан в свое время, остался в рукописи, почему и был сделан другой перевод, Х. Рая. Стоило бы провести сравнительное исследование этих двух переводов на предмет выяснения различий между ними.

¹³ Транскрипция титульного листа: *Śrīyukta Vidyāpati paṇḍita kartṛka saṁskṛta vākye saṁgrhīta Puruṣa-parīkṣā. Śrī-Haraprasāda-Rāya kartṛka vāṅgālā bhāṣāte racita. Śrīrāmapure chāpā haila. 1815*. Экземпляр этого издания есть в библиотеке Петербургского отделения Института востоковедения РАН. В одной из первых библиографий санскритской словесности эта книга описана следующим образом: *Poorooshu Pureckshya, or the Test of Man, a work containing the moral doctrines of the Hindoos, translated into the Bengalee language, from the Sunskrit, by Huruprusad, a Pundit attached to the College of Fort William, Calcutta 1814* (*Adelung F. Literatur der Sanskrit-Sprache. Zweite durchaus verbesserte und vermehrte Ausgabe. St.Petersburg, 1837. S.193*).

Лондоне¹⁴, и хорошо известен историкам бенгальской литературы¹⁵.

В 1830 г. в Калькутте (или в том же Серампуре) некий Каликришна Бахадур издал весьма свободный пересказ (хоть и названный “переводом”) “Испытания человека” на английском языке¹⁶. Эта книга сама по себе — интересный памятник индийской словесности. В ней отразились процессы восприятия старинной индийской культуры теми индийцами, которые начали приобщаться к европейскому (английскому) образованию в Калькутте первой половины XIX в. Несколько “рассказов” Видьяпати “переводчик” вообще опустил, несколько просто обозначил как бы развернутыми заглавиями¹⁷, а большую часть, как уже сказано, довольно свободно пересказал. В настоящем издании в разделе “Дополнение” в качестве примера переведен один из пересказов Каликришны Бахадура (соответствующий “Рассказу о коварном злодее”, № 12).

Следуя хронологическому порядку, здесь можно вновь упомянуть заметку Г. Брокгауса о полученной им рукописи “Испытания человека”¹⁸. Это была первая попытка издать фрагменты санскритского оригинала (в латинской транскрипции) и первый опыт действительного перевода одного из “рассказов” Видьяпати на европейский язык.

Только в 1880-е годы, в Индии, появились издания санскритского текста книги Видьяпати. Одно вышло в 1882 г. в Бомбее, сопровождаемое переводом на гуджарати¹⁹, другое — в 1888 г. в г. Дарбханга (в Митхиле), сопровождаемое переводом на майтхили. Во втором случае публикатором и переводчиком был Чанда Джха (1831—1907), видный поэт и деятель митхильской культуры XIX в.²⁰ Пользуясь изданием Ч. Джха, Дж. Грирсон сделал свой английский перевод “Испытания человека”²¹. Но митхильский поэт издал и перевел текст Видьяпати в полном объеме, а британский ученый-администратор, как уже сказано, предпочел не переводить два не вполне “приличных” “рассказа” (№ 39 и 40).

¹⁴ Транскрипция титульного листа: Śrīyukta Vidyāpati paṇḍita-karṭṛka saṃskṛta vākya samgrhīta Puruṣa-parīkṣā. Śrī-Naṅprasāda-Rāya karṭṛka vaṅgālā bhāṣāte racita. Laṇḍaṇ-rājadhānīte chārā haila. 1826. Экземпляр этого издания (прежде принадлежавший Берлинской королевской библиотеке) имеется в Российской государственной библиотеке.

¹⁵ См., напр.: *De S.K. Bengali literature in the XIXth century*. Calcutta, 1962. P. 119, 203—206. С.К. Де считает, что этот перевод пользовался в XIX в. большой популярностью, поскольку отдельные “рассказы” из него не раз включались в учебные хрестоматии по бенгальскому языку (*Ibid.* P. 237, 246).

¹⁶ *The Pooroos-Purikhya, or Collection of moral tales / Translated from the original Sungskrit into English, by Muha Rajah Kalee Krishun Bahadoor...* Serampore Press, 1830. (В описании Ф. Аделунга местом издания указана Калькутта: *Adelung F. Literatur der Sanskrit-Sprache*, S. 367).

¹⁷ Так он обошелся, например, с “рассказами о каме”, № 37—41: их любовно-эротическая тематика, очевидно, пришлась “переводчику” не по вкусу.

¹⁸ См. начало статьи.

¹⁹ Именно на бомбейское издание (к сожалению, оставшееся недоступным автору этих строк) обычно ссылаются книги по истории санскритской литературы. См.: *Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur*. Leipzig, 1920. Bd. 3. S. 351; *Idem. History of Indian literature*. Delhi etc., 1977. Vol. 3. Pt. 1. P. 425; *Keith A.B. A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928. P. 293; *Dasgupta S.N., De S.K. A History of Sanskrit Literature. Classical period*. 2nd ed. Calcutta, 1962. Vol. I. P. 426.

²⁰ *Puruṣa-parīkṣā ... Darbhanga*, 1888. На титульном листе этого издания — довольно длинный текст, написанный частью санскритскими стихами. Книга имеется в Национальной библиотеке в Калькутте. О Чанда Джха см., напр.: *Misra J. Chanda Jha (Makers of Indian literature)*. New Delhi, 1981. Как полагает автор этой книги, Чанда Джха перевел “Испытание человека” на майтхили под влиянием Дж. Грирсона, который в то время работал в Митхиле (*Misra J. Op. cit.* P. 3, 35).

²¹ См. начало статьи.

В самой Индии в XX в. “Испытание человека” также иногда издавалось с сокращениями. Так, известный митхильский филолог Ганганатх Джха (1871—1941)²², один из первых митхильцев, получивших английское образование, издал в 1911 г. санскритский текст “Испытания человека” в качестве учебного пособия по санскриту для “индийских подростков”. Стоит процитировать первый абзац из предисловия к этой книге:

«С тех пор как в Индии были учреждены университеты²³, единственными образцами санскритской прозы, предлагавшимися в школах ученикам, были известные басни о животных, которые, будучи полезными и интересными для младших учеников, теряют большую часть своего интереса по мере того, как ученики вырастают; причиной тому — атмосфера нереальности, которой проникнуты эти басни, поскольку их персонажи принадлежат к животному миру. Те, кто заинтересованы в образовании индийских подростков (Indian boys), давно ощущали этот недостаток. Желая восполнить его, владелец Belvedere Steam Printing Works обратился ко мне с просьбой подобрать подходящую книгу. После некоторых размышлений я выбрал “Испытание человека” Видьяпати Тхакура, поскольку эта книга сочетает положительные свойства “Хитопадеша” и “Панчатантры” — дает моральные уроки большой практической ценности — с теми свойствами, которые в названных прекрасных книгах отсутствуют. Эта книга была частью образования юных vidyārthī (учеников, студентов. — С.С.) в былые времена, о чем свидетельствует тот факт, что многие из содержащихся в ней историй часто можно услышать в Митхиле из уст пандитов старшего поколения»²⁴.

В соответствии с вышеизложенным подходом к книге Видьяпати Ганганатх Джха “убрал” в своем издании четыре “рассказа”: “Рассказ о человеке острого ума” (№ 9 — волшебную сказку с эротическими мотивами), “Рассказ о знатоке Вед” (№ 18 — очевидно, также за эротические мотивы) — и еще те же два “рассказа”, что и Дж. Гирсон (т.е. № 39 и 40). В текстах других “рассказов” кое-где произведена правка в интересах “целомудрия”. “Адаптированный” таким образом текст Видьяпати был использован по крайней мере еще в одном издании, с переводом на (довольно корявый) хинди, вышедшем в 1927 г. в Бомбее (публикатор и переводчик — некий Чандракант Патхак)²⁵.

²² См. о нем: Jha H. Ganganath Jha (Makers of Indian Literature). New Delhi, 1992.

²³ Первые университеты европейского типа были учреждены британской администрацией в 1857 г. в Калькутте, Бомбее и Мадрасе.

²⁴ Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Thakkura. Expurgated edition. Adapted to the Matriculation standard of Indian universities. [Ed. by Ganganatha Jha] Allahabad, [1911]. P.1.

²⁵ Транскрипция титульного листа: Kavi-kula-kanthī-rava-Vidyāpati-viracita-Puruṣa-parīkṣā. Pandita-Candrakānta-Pāṭhaka-kāvya-tīrtha-kṛta-bhāṣā-gadya-padya-sahitā. Mumbaī (т.е. Бомбей), samvat 1984 (т.е. 1927 христианского летосчисления). (В англоязычных библиографиях эта книга может быть описана так: *Vidyāpati. Puruṣa-parīkṣā* / Ed. by Chandrakanta Pathak. Bombay, 1927.) В примечаниях к данному русскому переводу приведены наиболее интересные случаи правки текста в этих двух “адаптированных” изданиях.

По-видимому, это же “expurgated edition” легло в основу и двух других переводов на хинди книги Видьяпати, вышедших в Аллахабаде в 1912 и 1915 гг. и оставшихся недоступными автору этих строк. См.: Barnett L.D. e.a. A second supplementary catalogue of printed books in Hindi, Bihari (including ... Maithili) and Pahari ... in the library of British Museum. L., 1957. P. 1111—1112.

Вероятно, именно на “адаптированных” изданиях и/или переводах основано суждение о книге Видьяпати, вошедшее в многотомный труд индийских ученых “История и культура индийского народа”: «“Пуруша-парикша” Видьяпати, который жил и творил при радже Шивасинхе в Митхиле, в конце четырнадцатого века (!?), содержит рассказы (tales) морального и политического содержания в ду-

Лучшим изданием санскритского текста Видьяпати на сегодняшний день, очевидно, следует признать то, которое было подготовлено митхильским ученым Раманатхом Джха²⁶ и опубликовано в 1960 г. “Фондом развития майтхили”²⁷. Это издание — отчасти “критическое”: при его подготовке Джха использовал шесть рукописей, хранящихся в Дарбханге и Калькутте. Но в основу опубликованного текста была положена одна рукопись (на пальмовых листьях), датируемая началом XIX в. и переписанная, как полагал Джха, прямым потомком Видьяпати (в седьмом поколении), в его родной деревне Бисапи. Р. Джха высказал предположение, что эта рукопись могла быть переписана с обветшавшего автографа Видьяпати²⁸. Но, к сожалению, Раманатху Джха остались недоступными и бенгальские переводы “Испытания человека”, сделанные в начале XIX в., и “Лейпцигская рукопись”, и рукописи “Испытания человека”, хранящиеся в Западной и Центральной Индии, а также в Непале, и бомбейское издание текста 1882 г. Таким образом, в полном смысле слова критическое издание санскритского текста книги Видьяпати — это дело будущего.

Иначе говоря, испытание-исследование текста еще далеко не завершено, как, надо думать, и иные его “испытания”.

хе “Панчатантры”, предназначенные для наставления детей (!?). Эти рассказы, написанные простым и изящным стилем, показывают, в чем заключаются качества настоящего мужчины» (The history and culture of the Indian people. Vol. VI: The Delhi Sultanate. P. 472).

²⁶ Автором книги о Видьяпати, неоднократно цитированной в этом послесловии.

²⁷ Английский титул: *Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Thākura. The text with the translation in Maithili prose and verse by the Maithil poet Chanda Jha and a translation in modern Maithili Prose. Edited by Ramanath Jha... Published for the Maithili Development Fund by the University of Patna, 1960.* Интересно, что санскритский титул начинается так: “*Abhinava-Jayadeva-Vidyāpati-kṛtā Puruṣa-parīkṣā ...*”, т.е. «Новым Джаядэвой Видьяпати созданное “Испытание человека”...».

Санскритский текст “Испытания человека” в редакции Раманатха Джха почти без изменений (но без критического аппарата) воспроизведен в издании, подготовленном Сурендрой Джха: *Mahāmahopādhyāya-Thakkura-Vidyāpati-viracitā Puruṣa-parīkṣā (puruṣārtha-pratipādikā nīti-kathā). Śrī-Surendra-Jhā-Śarmanā sampaditā. Darbhanga, 1970.*

²⁸ *Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Thākura. / Ed. by Ramanath Jha. P. 3—4.*

ПРИМЕЧАНИЯ

Публикуемый здесь перевод “Испытания человека” был сделан первоначально (в 1985–1986 гг.) по изданию, которое выпустил в свет Сурендра Джха: *Mahāmahopādhyāya-Ṭhakkura-Vidyāpati-viracitā Puruṣa-parīkṣā* (*puruṣārtha-pratipādikā nīti-kathā*). Śrī-Surendra-Jhā-Śarmaṇā sampaditā. Darbhanga, 1970.

Позже (в 1988–1989 гг.) перевод был сверен с критическим изданием, которое подготовил Раманатх Джха: *Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Ṭhākura*. The text with the translation in Maithili prose and verse by the Maithil poet Chanda Jha and a translation in modern Maithili Prose. Edited by Ramanath Jha... Published for the Maithili Development Fund by the University of Patna, 1960.

Большим подспорьем в работе был английский перевод “Испытания человека”, сделанный Дж.А. Грирсоном: *The Test of a Man. Being The Puruṣa-parīkṣā of Vidyāpati Ṭhakkura*. Translated into English by Sir George A. Grierson. L., 1935.

В некоторых случаях учитывались чтения первого печатного издания книги Видьяпати, осуществленного Чандронатхом Джха: *Puruṣa-parīkṣā ... Darbhanga, 1888*. (Сведения черпались из вышеназванного английского перевода Дж.А. Грирсона, поскольку само издание Ч. Джха осталось недоступным).

В качестве подсобных источников были использованы также:

бенгальский перевод Мритьюнджая Видьяланкара (*Puruṣa-parīkṣā. Śrīla Śrīyukta Śivasimha nara-patir ājñānusāre Śrīyukta Vidyāpati likhita mūla saṃskṛta haite paṇḍita Śrīyukta Mṛtyuñjaya Vidyālaṅkāra kartṛka vaṅga-bhāṣāntarita haila. Kalikātā [= Calcutta] ..., san 1311* [т.е. 1904 г. христианского летосчисления]);

бенгальский перевод Харапрасада Рая (*Śrīyukta Vidyāpati paṇḍita-kartṛka saṃskṛta vākye saṃgrhīta Puruṣa-parīkṣā. Śrī-Haraprasāda-Rāya kartṛka vāṅgālā bhāṣāte racita. Laṇḍaṇ rājadhānīte chāpā haila. 1826*);

издание санскритского текста “для школьников”, выпущенное Ганганатхом Джха (*Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Ṭhakkura. Expurgated edition. Adapted to the Matriculation standard of Indian universities. [Ed. by Ganganatha Jha] Allahabad, [1911]*);

издание Чандраканта Патхака с переводом на хинди (*Kavi-kula-karṇhī-rava-Vidyāpati-viracita-Puruṣa-parīkṣā. Paṇḍita-Candrakānta-Pāthaka-kāvya-firṭha-kṛta-bhāṣā-gadya-padya-sahitā. Mum̐baī [= Bombay], saṃvat 1984* [т.е. 1927 христианского летосчисления]);

рукопись, хранящаяся в библиотеке Лейпцигского университета.

Наиболее существенные и/или интересные расхождения между названными источниками оговорены далее в примечаниях к переводу. Более подробно о самих источниках – см. статью и Список сокращений в наст. изд.

Переводчик следовал принципу: “So treu wie möglich, so frei wie nötig”¹.

Проза Видьяпати, пожалуй, не слишком искусна, иногда даже будто корява и неуклюжа (что контрастирует с умелостью и даже изощренностью стихотворных строф). Может быть он и в самом

¹ См. Beispiele der alten Weisen des Johann von Capua / Herausgegeben und übersetzt von Friedmar Geissler. B., 1960. S. XVI. Ср. принцип, сформулированный Б.А. Лариным в связи с его переводом на русский язык санскритского трактата по поэтике “Перефразируя меткий афоризм академика О. Бётлинка, можно сказать, что предпочтительным кажется перевод *до того свободный, чтобы не вводить от оригинала, и настолько точный, чтобы быть вполне понятным*” (Ларин Б.А. Об изучении и переводах древнеиндийской поэтики // Романо-германская филология. Сб. статей в честь академика В.Ф. Шишмарева. Л., 1957. С. 199).

деле (как предполагал Раманатх Джха²) экспериментировал с языком, пытаясь выработать некий новый, “средний” повествовательный стиль – более сложный, чем в текстах типа “Панчатантры”, но не столь усложненный, как в текстах типа санскритских “романов”³. Наверное, о прозе Видьяпати и о проблемах ее перевода на русский язык стоило бы написать отдельное исследование. Здесь достаточно сказать, что данный перевод не претендует на передачу всех стилистических особенностей прозы оригинала, но лишь стремится донести ее смысл средствами удобопонятной русской прозы.

Что касается стихотворных строф, то переводы их имеют во многом экспериментальный характер. Опыт перевода санскритской поэзии на русский язык не очень богат. В России еще не было и нет профессиональных поэтов-переводчиков, которые переводили бы санскритские стихи с оригинала. Поэтому русскоязычному читателю приходится довольствоваться или переводами через подстрочник⁴ – или, как в данном случае, экспериментами филолога. Здесь вряд ли имело бы смысл подробно описывать те разнообразные стихотворные размеры, которыми пользуется Видьяпати в своей книге⁵. Достаточно сказать, что в переводе сделана попытка передать это многообразие. Переводы, как правило, эквисиллабичны, т.е. в русской строке – столько же слогов (восемь, одиннадцать, ... девятнадцать, двадцать один), сколько в строке оригинала. И цезура (цезуры) – на том же месте.

Первоначально предполагалось переводить стихотворные строфы прозой – примерно так, как в основном сделано в уже опубликованных переводах из “Испытания человека”⁶. Но одна из существенных черт “поэтики” книги – это именно контраст между суховатой и в основном безыскусной прозой, с одной стороны, и порой довольно изощренными, витиеватыми стихотворными строфами, с другой. Не попытаться передать это свойство текста в переводе было бы большой несправедливостью по отношению к Видьяпати.

В работе над этим переводом мне помогали на разных стадиях многие люди. Всем им приношу самую сердечную благодарность. Но особо благодарю профессора Прапхулладатта Госвами (Университет Гаухати, Ассам, Индия), который много лет назад в ответ на мою просьбу прислал мне издание “Пуруша-парикши” с переводом на хинди Чандраканта Патхака (Бомбей, 1927); профессора Пера Квэрне (Университет Осло, Норвегия), который в 1977 г. прислал мне ксерокопию санскритского текста “Испытания человека” в издании Сурендры Джха (Дарбханга, 1970), а также ксерокопии других произведений Видьяпати; Андреаса Грэссера, который в 1981 г. помог мне получить микрофильм рукописи, хранящейся в библиотеке Лейпцигского университета; Уильяма Радиче, который в 1996 г. привез мне из Лондона ксерокопию текста “Испытания человека”, изданного Ганганатхом Джха (Аллахабад, 1911).

Выражаю также самую искреннюю признательность С.В. Соголасновой, санскритологу и редактору, которая помогла мне (в 1990 г.) исправить в моем переводе некоторые ошибки; И.В. Кивель и Л.Н. Васильевой, которые в 1996 г., во время подготовки трех “рассказов” к публикации в журнале “Иностранная литература”, избавили их от ряда стилистических погрешностей; И.Г. Птушкиной, которая в 1994 и 1998 гг. своей конструктивной критикой помогла мне в работе над сопроводительной статьей; Е.Л. Никифоровой, которая самоотверженно редактировала сложную рукопись книги в 1998 г.

Особая благодарность – П.А. Гринцеру, ответственному редактору этой книги, моему наставнику, старшему коллеге и оппоненту в течение многих лет.

“Топос” “выражение благодарности” непременно должен включать в себя заверение автора, что за все недостатки и недочеты своего труда ответственность несет лишь он один. И в данном случае этот традиционный “мотив” более чем уместен, потому что более чем соответствует действительности.

² См. статью в наст. изд., с. 160–161.

³ О прозе санскритских “романов” см., напр.: Гринцер П.А. “Кадамбари” Баны и поэтика санскритского романа // Бана. Кадамбари / Изд. подготовил П.А. Гринцер (серия “Литературные памятники”). М., 1995.

⁴ Впрочем, некоторые из подобных переводов можно считать очень удачными, например, переводы Н. Горской из Амару и переводы В. Микушевича из Калидасы и Джаядэвы. См.: Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977.

⁵ См. “Объяснение стихотворных размеров” в книге: Панчатантра / Пер. с санскрита и примеч. А.Я. Сыркина (серия “Литературные памятники”). М., 1958. С. 324–339.

⁶ См: Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982. С. 269–307.

* * *

Ом – священный слог (священное слово, “мантра”). Произносится в начале молитв и при различных ритуалах. Обычно ставится также в начале книг (и вообще – письменных текстов). Индийские грамматики делили это слово на три звука: [а], [у] и [м]. Эти три звука отождествлялись соответственно с Вишну, Шивой и Брахмой, тремя главными божествами индуистского пантеона (которые упоминаются в первой строфе-молитве “Испытания человека”), или же с тремя Ведами. Иные толкования слога-слова *Ом* см., например, в “Мандукья-упанишаде” (Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967. С. 201–202, 309–311). См. также Parpola A. On the primary meaning and etymology of the sacred syllable *Om* // Proceedings of the Nordic South Asia Conference. Helsinki, 1981.

¹ *Шри Ганеше поклон!* – Слово *Шри*, стоящее перед именем бога или человека (или иногда перед названием текста), означает высокую степень почитания и может быть переведено как *досточтимый*, *достославный* и т.д. Ганеша – бог мудрости и учености; он считается также устранителем препятствий во всех начинаниях. Поэтому индийские тексты нередко открываются обращением к Ганеше, поклонением ему.

Очевидно, что начальные слова текста могли изменяться в зависимости от вкусов и пристрастий переписчика (а позже – издателя). Так, “Лейпцигская” рукопись “Испытания человека” (LM) начинается поклонением Ганеше. Однако критическое издание Р. Джха (RJ) открывается словами “ОМ. Поклон Ей” (т.е. очевидно, Богине, Шакти, имя которой возглашается и в первой строфе-молитве).

Здесь же стоит заметить, что в традиционных индийских рукописях деление текста на части и способы обозначения частей – иные, чем в привычных нам книгах. Так, названия разделов (например, названия частей и “рассказов” в “Испытании человека”) пишутся *п о с л е* данного раздела, а не перед ним. Даже издание санскритского текста в виде современной книги нередко влечет за собой большую или меньшую трансформацию его облика по сравнению с рукописями. Тем более это так в случае перевода на язык другой культуры. В данном русском переводе все названия частей и “рассказов”, стоящие *п е р е д* ними, добавлены переводчиком в согласии с нормами современных русских (русскоязычных) текстов.

² *Герой храбрейший...* – В этой строфе раджа Шивасинха, покровитель Видьяпати, восхваляется как обладатель трех “примет” настоящего человека: он и герой, и мудрец, и ученый (ср. далее текст Вступления, а также заключительные строфы Части третьей).

³ *Сын славного царя Шри Дэвасинхи...* – По-видимому, в то время, когда Видьяпати писал “Испытание человека”, раджа Дэвасинха еще жил и правил в Митхиле, а его сын, Шивасинха, правил как наследник-соправитель (“юва-раджа”): в следующей строфе Шивасинха назван раджей, царем (ср. заключительные строфы книги).

В переводах стихотворных строф русским словом *царь* здесь передаются санскритское слово *раджа* (*rājā*) и его синонимы. Соответствующее слово жен. рода *рани* (*rāṇī*) переводится как *царица*. Санскритские слова *раджа* и *рани* этимологически соответствуют латинским словам *rex* ‘царь’ и *regina* ‘царица’ (в итальянском произношении – “реджина”).

⁴ *Да здравствует Шри Шивасинха-дэва!* – Слово *дэва* (*deva*, букв. ‘бог’, ‘божество’, ср. лат. *deus* ‘бог’, *divinus* ‘божественный’) часто прибавляется к именам царей и иных почитаемых лиц. Так, индусская жена называет своего мужа *пати-дэва* (*pati-deva*), т.е. ‘муж-бог’. Рабиндраната Тагора его ученики и почитатели называли Гуру-дэва (*guru-deva*), т.е. ‘Учитель-бог’ или ‘Божественный Учитель’. *Шивасинха-дэва* можно было бы перевести как *божественный Шивасинха*. Следует при этом иметь в виду, что слово “*deva*” подразумевает не Бога монотеистической веры, а лишь одного из множества божественных существ. Интересно, что в тексте не встречается сочетание слова *deva* с именем Дэвасинхи: вероятно, потому что это слово входит в само имя раджи.

⁵ *И радость принести искусным в наслажденьях горожанкам...* – В оригинале букв. ‘горожанкам, преданным чудо-искусству бога любви’. Слова *горожанин* и *горожанка* на санскрите означали не просто жителей городов, но – в противопоставление “деревенщине” – людей, приобщившихся к более утонченной культуре.

С этой строкой Видьяпати можно сравнить “Вступление” к “Декамерону”, добрую половину которого Боккаччо посвящает женщинам как будущим читательницам своей книги. Среди прочего Боккаччо пишет: “... я хочу приободрить и развлечь любящих женщин” (*Боккаччо Дж. Декамерон* / Пер. с итал. [Н. Любимова]. М., 1970. (Библиотека всемирной литературы) Т. 29. С. 30). У Боккаччо,

однако, к читательницам обращено и “Послесловие автора” (см.: Там же. С. 657–660). У Видьяпати же концовка книги – совсем иного рода.

⁶ *Поэт Видьяпати собрание рассказов сочиняет.* – Здесь словом *собрание* несколько условно переведено санскритское *prastāva*, обычные значения которого: ‘введение’, ‘зачин’, ‘начало’ (ср. рус. *пред-ставление*, т.е. *установление* чего-либо *перед* чем-либо иным; ср. также рус. *застава*). Однако контекст свидетельствует о том, что здесь речь идет не только и не столько о “вступлении к рассказам”, сколько именно о всей совокупности рассказов, о всей книге в целом. Возможно, что в данном случае санскритское слово приобретает новое, необычное для него значение под влиянием новоиндийского (разговорного) словоупотребления.

⁷ *“Испытание человека” – Повесть, интересная для всех.* – В оригинале и здесь, и в последней строке второй вступительной строфы (“Поэт Видьяпати собрание рассказов сочиняет”) – слово *катха* (*kathā* ‘рассказ’, ‘повествование’), но в первом случае оно стоит во мн. числе, а во втором – в единственном. Таким образом, и всю свою книгу в целом, и составляющие ее отдельные повествования Видьяпати называет одним и тем же словом *катха*.

Вступление

¹ *Правил в городе Чандратапа...* – Чандратапа (*candrātapa*) – букв. ‘лунный свет’ или ‘освещенный лунным светом’. В Индии свет луны, ясный и прохладный, ценится выше, чем свет солнца, слепящий и иссушающий. Название города скорее всего вымышленное.

² *...раджа по имени Паравара...* – Паравара (*Pārāvāra*) – букв. ‘море’, ‘океан’. Раджа с таким именем истории как будто не известен. В LM этот раджа имеет другое имя: Хадакола (*Haḍakola*) – и столица его царства также называется Хадакола (*Haḍakolā*) [в первом случае на конце *a* краткое, во втором – долгое]; в MV и HR – фонетические варианты: *Haḍakola* (имя раджи) и *Haḍakolā* (имя города). Значения этих слов, а также вопрос об их соотносительности с реальной историей прояснить не удалось.

³ *...дочь по имени Падмавати...* – Падмавати (*Padmāvatī*) букв. ‘лотосная’, ‘украшенная лотосом’ или ‘прекрасная как лотос’; иногда толкуется как одно из имен богини Лакшми (см.: Краткий словарь терминов и имен в наст. изд.).

⁴ *Увидев, что Падмавати вскоре расстанется с детством, раджа стал думать о подыскании для дочери жениха...* – По индусским обычаям дочь полагалось выдать замуж до наступления половой зрелости.

⁵ *...к мудрецу по имени Субуддхи...* – Субуддхи (*Subuddhi*) – букв. ‘доброумный’, ‘благоразумный’. Интересно, что в “Хитопадеше” так зовут некоего мудрого ворона, а в одном из “Семидесяти рассказов попугая” – некоего купца, любовника беспутной женщины. В GJ и CP имя мудреца, собеседника раджи Парамары, – Васукти (*Vasūkti*) (что можно перевести как *Благоречивый*, *Драгоценно-речивый*), в LM, MV и HR – Васукрими (*Vasukṛmi* – это сложное слово буквально значит ‘червь богатства’ и в словарях толкуется как “попрошайка”, “нищий” – странное имя для мудреца!).

⁶ *Герой, мудрец и умелец – вот люди настоящие...* – В оригинале вторая пада (четверть) этой строфы звучит так: “*ṛiṇuṣaṇ ṛiṇuṣārthavān*” т.е. ‘[вот] человек, достигающий (или: способный достичь) цели человеческого существования’. Эта пада повторяется далее во вступлении к четвертой части книги.

Троичная “типология” “настоящих людей” у Видьяпати – это, несомненно, частный случай некой универсалии (некоего архетипа). См. подробнее статью в наст. издании. Ср. также замечание Р.И. Хлодовского о “Декамероне”: «Главный герой и и господин мира “Декамерона” – это умелый, мужественный и интеллигентный человек» (История всемирной литературы. М., 1985. Т. 3. С. 85).

⁷ *Герой наделен смелостью...* – В оригинале *śaurya* (от *śūra* ‘силач’, ‘храбрец’, ‘герой’). В опубликованном прежде варианте перевода это слово переведено как *мужество* (у Дж. Гирсона – *valour* ‘доблесть’). Однако вернее переводить здесь *śaurya* как *смелость*, потому что слова *мужество* и *доблесть* подразумевают положительную этическую оценку, в то время как Видьяпати имеет в виду этически нейтральное *бесстрашие* (см. в следующей строфе определение: «Смелость – это бесстрашие»). В “Рассказе о воре” (№ 5) выясняется, что смелость при отсутствии совести делает из человека злодея.

⁸ *...совестью...* – В оригинале слово *viveka*, которое с некоторой долей условности переведено русским словом *совесть* (в прежнем варианте перевода – *разум*). *Viveka* буквально значит ‘различение’, в философских текстах – “различение истинного и ложного, сути и кажимости”, “способность

верного суждения”, “истинное понимание”, т.е. нечто подобное нашим понятиям “разум” или “рассудок”. (Это слово входит составной частью в имя известного индийского реформатора Вивекананда – букв. ‘Радующийся истинному пониманию’). В таком смысле слово *viveka* употребляется и в “Испытании человека” (см., например, “рассказы” № 16 и 42). Однако в определении понятия “герой” слово *viveka* имеет явный э т и ч е с к и й смысл (ср. определение в следующей строке и особенно “Рассказ о воре”): речь идет не столько о различении истинного и ложного, сколько о различении благого и неблагого, должного и недолжного. То есть в данном случае слово *viveka* по своему смыслу приближается к нашему слову *совесть*.

Интересно, что классические европейские словари санскрита – “Петербургские” (Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch. St.-Pb., 1855–1875. Тл. 1–7; Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St.-Pb., 1879–1889. Тл. 1–7) и М. Моньер-Уильямса (Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary. Oxford, 1899) – не дают среди значений слова *viveka* – *совесть*. Однако в новых индийских языках данное значение слова *viveka* – одно из основных. Хинди-русский словарь (под ред. В.М. Бескровного. М., 1972) толкует слово *viveka* так: “1) распознавание; 2) совесть; 3) ум, разум”. В бенгальско-русском словаре (М., 1957) в соответствующей словарной статье читаем: “1) умение разбираться в чем-либо, проницательность; 2) совесть; 3) ум, разум, рассудок”. Возможно, что Видьяпати в своей книге отразил некий сдвиг в значении слова *viveka*, предвосхитивший его дальнейшее семантическое развитие в новоиндийских языках.

Стоит отметить по крайней мере одно существенное семантическое различие между словами *viveka* и *совесть*. Русское *совесть* (как и соответствующие слова в других европейских языках, восходящие к общему греческо-латинскому прототипу) подразумевает не только способность р а с с у д о ч н о й (рациональной) оценки явлений в терминах этики, но и нравственное ч у в с т в о, эмоциональное отношение к моральным проблемам (отсюда – *угрызения совести*, *муки совести*; отсюда же нередкое сочетание слов с оттенком противопоставления: *разум и совесть*). В индийском слове *viveka* подобный эмоциональный компонент, пожалуй, отсутствует. Можно сказать, что семантическое поле слова *viveka* располагается как бы на “стыке” семантических полей наших слов *совесть* и *разум*.

⁹ ... и еще – силой. – В оригинале слово *utsāha*, которое вернее было бы перевести в данном контексте как *энергия* или *обладание энергией*, *энергичность* (у Дж. Грирсона так и переведено: “energy”). Ср. в следующей строфе определение: “Сила – это способность к действию”.

В индийской теории поэзии среди прочих “эстетических эмоций” (“*rasa*”), имеется “эмоция героическая” (“*vīra-rasa*”). Соответствующее ей “постоянное чувство” (“*sthāyī-bhāva*”), называется именно “*utsāha*” – и на русский язык этот термин принято переводить как *энергия* (см., напр.: Эрман В.Г. Теория драмы в древнеиндийской классической литературе // Драматургия и театр Индии. М., 1961. С. 34). П.А. Гринцер переводит термин “*utsāha*” как *мужество* (см.: Гринцер П.А. Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987. С. 100 и др.), но в контексте книги Видьяпати такой перевод вряд ли уместен.

¹⁰ ...*совесть* – различение добра и зла... – Можно перевести также: *знание блага и не-блага*, *знание должного и недолжного*. Наша пара понятий “добро” – “зло” не имеет точного эквивалента среди понятий традиционной индийской культуры.

¹¹ *Герои бывают четырех видов...* – Похожую классификацию (типологию) героев находим в трактате (на санскрите) Джаганнатхи (XVII в.) “Расагангадхара” (“Океан раса”). Рассматривая “героическую раса” (“*вира-раса*”) и соответствующее ей “постоянное чувство” (“*стхайи-бхава*”) – “энергию” (“*утсаха*”), Джаганнатха пишет: «Герои бывают четырех родов, так как различается четыре рода “энергии”: [“энергия”] щедрости, [“энергия”] сострадания, [“энергия”] воинственности, [“энергия”] праведности (дхармы)». Затем Джаганнатха приводит примеры “героя щедрого”, “героя сострадательного”, “героя воинственного” и “героя праведного”. Как видим, первые три типа героев соответствуют первым трем типам у Видьяпати. Далее Джаганнатха замечает: «Впрочем, как и в случае “эротической раса” (“*шрингара-раса*”), можно выделить много разновидностей “героической раса” (“*вира-раса*”)» – и дает такой список: “герой правдивый” (соответствует четвертому типу у Видьяпати!), “герой ученый”, “герой терпеливый”, “герой сильный” и т.д.

¹² *Харишчандра* – легендарный раджа (различные предания о котором излагаются в “Махабхарате”, пуранах и других памятниках индийской словесности), образец самопожертвования и щедрости.

¹³ *Шиби* (Шиви) – легендарный раджа, образец сострадания и самопожертвования. Сюжеты о Шиби излагаются в “Махабхарате”, буддийских джатаках, “Океане сказаний” Сомадэвы и в других памятниках (см. статью в наст. изд., с. 203–204).

¹⁴ *Арджуна* – один из пяти братьев Пандавов, героев “Махабхараты”; образец бесстрашного воина.

¹⁵ *Юдхиштира* – старший из пяти братьев Пандавов, образец праведного правителя и воина.

¹⁶ *В наш век, в кали-югу...* – Согласно традиционным индийским представлениям, время делится на четыре “юги” (периода): крита-югу, трета-югу, двапара-югу и кали-югу; причем условия человеческого существования и качества самих людей последовательно ухудшаются от “юги” к “юге” (ср. золотой, серебряный, медный и железный века в греко-римской мифологии).

Часть первая РАССКАЗЫ О ГЕРОЯХ

1. РАССКАЗ О ГЕРОЕ ЩЕДРОМ

Центральный персонаж этого рассказа – легендарный раджа Викрамадитья. См. статью в наст. изд., с. 192–194.

В связи с темой этого “рассказа” см., например, раздел в известной книге А.Я. Гуревича, посвященный “щедрости” как одной из важнейших категорий средневековой европейской культуры (см.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 255–268). По словам, А.Я. Гуревича, “среди доблестей, характеризующих феодального сеньора, на первом месте стояла щедрость” (Там же. С. 255). См. также далее в книге Видьяпати “Рассказ о человеке щедрым” (№ 33).

¹ *Удджайни* (*Ujjayinī* букв. ‘побеждающая’, ‘торжествующая’) – город в Центральной Индии (в нынешнем штате Мадхья-прадеш), один из священных городов индуизма. В легендах и преданиях – столица раджи Викрамадитьи. См.: Топоров В.Н. Древнеиндийская драма Шудраки “Глиняная повозка”. Приглашение к медленному чтению. М., 1998 (Гл. 16: “Город Удджайни в древнеиндийской литературе”). Старинные индийские географы при исчислении долгот принимали меридиан Удджайни за нулевой. Новоиндийская форма имени этого города (через английский язык дошедшая и до нас) – Удджайн. Следует иметь в виду, что в XX в. многим древним городам Индии были официально возвращены их старинные имена (или, как в данном случае, старинная и исходная фонетическая форма имени).

В некоторых источниках приводится список “семи священных городов индуизма”: Айодхья, Варанаси, Дварака, Канчи, Матхура, Удджайни, Харидвара (Хардвар). Примечательно, что в “Испытании человека” так или иначе фигурируют шесть из этих семи городов (нет лишь Хардвара). См. “рассказы” № 1, 3, 5, 7, 10, 17, 18, 29, 34, 41, 42, 44.

² *...некий бард...* – Словом *бард* условно переводится санскритское слово *вайталика* (*vaiṭalika*).

³ *Балáха* (*Balāha*) – имя с неопределенной этимологией. По-видимому, этот раджа – плод художественного воображения Видьяпати. В LM, MV и HR имя этого раджи дано в иных фонетических вариантах: “Вадаха” (*Vaḍāha* – в LM) и “Бараха” (*Baṛāha* – в MV и HR).

⁴ *... с помощью своих соглядатаев.* – Согласно “Артхашастре” и другим индийским трактатам по теории государства и царской власти, шпионы-соглядатаи были необходимой частью государственного аппарата. См., напр.: Артхашастра, или Наука политики / Пер. с санскрита. Изд. подготовил В.И. Кальянов. (“Литературные памятники”). М., 1993 (1959). С. 27–29 (ср. также “Рассказ о воле”, № 5).

⁵ *...по имени Агни и Кóкила...* – Агни (*Agni*) букв. ‘огонь’; Кóкила (*Kokila*) букв. ‘кукушка’. Духи-веталы, служившие Викрамадитье, обладали способностью летать по воздуху.

⁶ *...ты уже обладаешь восемью магическими способностями...* – В “Двадцати пяти рассказах Веталы” и в “Жизни Викрамы” рассказывается, что раджа Викрамадитья получил в дар от веталы восемь магических способностей (“маха-сиддхи”, *mahā-siddhi*):

- 1) способность становиться сколь угодно малым;
- 2) способность становиться сколь угодно большим;
- 3) способность становиться сколь угодно легким;

- 4) способность обретать все, что пожелаешь;
- 5) способность совершать все, что задумаешь;
- 6) способность подчинять всех своей воле;
- 7) способность повелевать всем в мире;
- 8) способность подчинять себе собственные желания.

(См.: Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона / Пер. с санскрита, предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960. С. 38).

⁷ *Викрамакэсари* (Vikramakesari) – букв. ‘лев доблести’, вариант имени раджи Викрамадитьи.

⁸ ...*лиана богов*... – Мифическая лиана, способная выполнять любые желания.

2. РАССКАЗ О ГЕРОЕ СОСТРАДАТЕЛЬНОМ

В этом рассказе отразились подлинные события конца XIII – начала XIV в. (см. статью в наст. изд., с. 201–205).

¹ *Калинди* (Kālinḍī) – букв. ‘происходящая от горы Калинды’, одно из имен реки Ямуны (Джамны), притока Ганги.

² *Йогинипура* (Yoginī-pura) – букв. ‘город йогини’ (о значении слова *йогини* см. примеч. 5 к “рассказу” № 21); здесь – Дели. Об этом имени Дели см., напр.: *Аирафян К.З.* Дели: история и культура. М., 1987. С. 11–12.

³ ...*раджа яванов*... – В древности “яванами” (yāvāna) индийцы называли греков (“явана” – “иониец”). Позже индусы стали называть этим же словом мусульман (как чужеземцев, также пришедших с запада и к тому же унаследовавших многое из греческой культуры). Ср. в древнееврейском *евани* – ‘греческий’, ‘грек’ и *еванит* – ‘греческий язык’. Ср. также эпитет *эллин*, который прилагается к Мамаю и другим ордынцам в русских повестях “Куликовского цикла”.

⁴ *Аллавадина* (Allāvadīna) – так средствами санскритской фонетики передано имя султана Алауд-дина Халджи (Хилджи). (То же имя у героя известной сказки из “Тысяча и одной ночи”, обладателя волшебной лампы; в русском языке это имя приобрело форму *Алладин*.) В LM, MV и HR – *Алабуддина* (Alabuddīna, Alābuddīna), в GJ и CP – *Адина* (Adīna), что на санскрите букв. ‘не-низкий’, ‘благородный’. В GJ и CP вторая фраза рассказа более пространна и в традиционно-изощренном стиле восхваляет величие Алауд-дина.

⁵ *Махима-сахи* (Mahima-sāhi) – В LM – Mahima-sāha, в MV и HR – Mahimā-sāha. В персоязычных источниках имя главного бунтовщика против султана – Мухаммад Шах. Слово *шах* на санскрите часто передавалось как *sāhi* или *sāha*, что созвучно санскритскому прилагательному со значением ‘мощный’, ‘побеждающий’. Мусульманское имя Мухаммад здесь преобразовано в санскритское слово mahimā или mahima(n) – ‘величие’. Сочетание *Махима-сахи* может быть понято как *величием побеждающий*. Подобная “этимологизация” чужеземных имен весьма характерна для санскрита и вообще для индийского языкового мышления. Так, имя известного европейского индолога Макса Мюллера (1823–1900) в Индии нередко превращают в “Мокша-Мула” (Mokṣa-mūla), что на санскрите значит ‘корень (т.е. источник) мокши’. Фамилию нашего индолога В.С. Семенцова (1941–1986) бенаресские пандиты (у которых он учился) предлагали толковать как “*сомотсав*” (somotsava), т.е. ‘излияние сомы (божественного напитка, воспетого в Ведах)’.

⁶ *Кто, сберегая жизнь свою, семью оставил и сбежал*... – Семьи бунтовщиков остались в Дели, и Алауд-дин Халджи жестоко с ними расправился.

⁷ *Хамбира-дэва* (Hambīra-deva) – В GJ и CP имя героя передано как Хаммира-дэва (Hamṁīra-deva). Интересно, что это имя представляет собой своеобразный пример индусско-мусульманского синтеза, потому что *Hambīra/Hamṁīra* произошло от арабского “amīr” ‘правитель’, ‘князь’ и т.д.; от этого же арабского слова – русское *эмир*.

⁸ ...*в крепости Ранастамбха*. – Слово *Ранастамбха* (Raṇa-stambha) букв. значит ‘столп битвы’ или ‘столп победы’. Город-крепость, столица Хамбира-дэвы, в истории более известна под именем Рантхамбхор (новоиндоарийское *Ranthambhor* от санскритского *Raṇa-stambha-pura* ‘Город столпа победы’).

⁹ ...*он в несколько дней преодолел... расстояние до Ранастамбхи*... – Согласно Амиру Хусро и другим индо-мусульманским историкам, чтобы преодолеть расстояние от Дели до Рантхамбхора, армии требовалось от десяти дней до двух недель.

¹⁰ ...как ливни, сокрушающие мир. – Имеется в виду потоп, периодически уничтожающий мир (согласно индийской мифологии).

¹¹ ...раджа яванов направил... посла. – Исами описывает обмен посланиями между военачальниками делийского султана и Хамбира-дэвой; последнему якобы был предъявлен своего рода ультиматум: выдать мятежников (или самому казнить их) или готовиться к войне. Согласно Исами, Хамбира-дэва в своем ответном послании заявил: “О хан! У меня достаточно денег и солдат и нет никакого желания ссориться с кем бы то ни было. Но я не боюсь битвы и не выдам тех мусульман, которые бежали ко мне в страхе за свою жизнь” (A Comprehensive history of India. Delhi e.a., 1970. Vol. V. P. 342).

¹² ...целых три года... – Согласно Амиру Хусро, осада Рантхамбхора длилась четыре месяца и завершилась в начале июля 1301 г. (см.: Ibid. P. 347).

¹³ ...два подлых министра...Раямалла и Рамапала... – Феришта говорит о предателях: “Ранмал и другие”. По свидетельству этого историка, Ала-уд-дин после взятия крепости казнил перебежчиков, сказав, что не может доверять тем, кто изменил своему властелину (см.: Ibid.).

¹⁴ Джаджа-дэва – имя Джаджа-дэва (Jāja-deva) встречается и в других источниках. Само слово *jāja* может быть понято как ‘воин’ или как ‘быстрый’.

¹⁵ Если ценою брэнного тела... и далее. – Ср. подобную по смыслу строфу в “рассказе” № 31.

¹⁶ Я первым обрушу свой меч на голову врага. – Видьяпати не счел нужным рассказать о дальнейшей судьбе мятежного “монгола”. Вот что пишет об этом Феришта. Когда Ала-уд-дин 10 июля 1301 г. вступил в захваченную крепость, он нашел там раненого Мухаммада Шаха и спросил его: “Если я велю залечить твои раны и ты будешь здоров, как ты поведешь себя по отношению ко мне?” – “Если я встану на ноги, – ответил Мухаммад Шах, – я убью тебя и посажу на трон сына Хаммира-дэвы”. Разгневанный султан приказал бросить бунтовщика под ноги слону, но позже, вспомнив мужество и верность покойного, повелел похоронить его достойным образом (см.: Ibid.). Ср. с “рассказом” № 3.

¹⁷ ...словно лианам – без опор... – Ср. свидетельство ботаника: “Все лианы имеют длинный, но тонкий стебель диаметром 2–4 сантиметра, который самостоятельно держаться не может, и ему нужна опора. В природе этой опорой являются деревья...” (Человек и природа. М., 1985. № 4. С. 84).

¹⁸ ...обряд вхождения в огонь... – Этот обряд известен под названием “джухар” или “джаухар” (от санскритского *jīva-hara* букв. ‘жизнь уносящий’) и был распространен среди раджпутов в XIII–XV вв.

¹⁹ ...и пронзил сферу солнца. – В оригинале: *sūrya-maṇḍala-bhedī sa babhūva*. Это выражение, явно содержащее некое не вполне ясное иносказание, требует специального исследования.

Подобное выражение, означающее, очевидно, смерть (вернее, переход человека из земного бытия в некое иное), встречается, например, в одной из упанишад, а именно, в “Майтри-упанишаде” (VI. 30):

Один из них (“лучей” Брахмана. – С.С.),
который проникает через солнечный диск (*bhittvā sūrya-maṇḍalam*),
ведет вверх:
Поднявшись с его помощью в мир Брахмана,
идут высшим путем.

(Пер. А.Я. Сыркина. См.: Упанишады. М., 1967. С. 157).

Характерно, что и А.Я. Сыркин, и другие авторитетные переводчики упанишад (например, Р.Э. Хьюм, С. Радхакришнан и др.) оставили это место без всяких комментариев: очевидно, именно потому, что они затруднялись объяснить данное выражение.

В своем известном переводе “Бхагавадгиты” С. Радхакришнан, в примечании к одной из строф поэмы (II.32), приводит строфу из “Махабхараты” (из “книги” пятой, Удйогопарвы), в которой также содержится интересующее нас выражение:

Dvāv imau, puruṣa-vyāghra,
sūrya-maṇḍala-bhedinau:
parivraṭ yoga-yuktaś ca,
raṇe cābhimukho hataḥ.

Перевод С. Радхакришнана:

O thou best of men, there are only two types
who can pierce the constellation of the Sun (and reach the sphere of Brahman)

the one is the saṁnyāsin who is steeped in Yoga
and the other is the warrior who falls in the battlefield while fighting.

(The Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1948. P. 112. Далее: The Bhagavadgītā).

На русский язык эту строфу можно перевести примерно так:

Двое, о лучший из людей,
пронзают сферу солнца:
подвижник, преданный йоге,
и тот, кто встретил смерть, убитый в битве.

(В русском переводе Удйогпарвы этой строфы нет, потому что она не вошла в “критический текст” “Махабхараты”, на который этот перевод опирается. См.: Махабхарата. Книга пятая. Удйогпарва, или Книга о старании / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова. Л., 1976. С. 69.)

В контексте “рассказов” Видьяпати выражение “пронзил сферу солнца”, очевидно, подразумевает вознесение души в некие надмирные сферы и последующее ее там пребывание вплоть до нового рождения в этом мире.

3. РАССКАЗ О ГЕРОЕ ВОИНСТВЕННОМ

¹ *Митхила* (Mithilā) – родина Видьяпати, см. статью в наст. изд., с. 141–142.

² ...*карнатского рода*... – Карнатский род – династия раджей Митхилы, правившая в XI–XIV вв.: см. статью в наст. изд., с. 141.

³ *Наньядэва* (Nānyadeva) – основатель карнатской династии митхильских раджей (правил в конце XI – начале XII в.). Исторический Наньядэва, следовательно, не был современником раджи Джаячандры (правившего в конце XII в.), который выступает одним из главных героев этого “рассказа”. В LM, MV и HR вместо *Наньядэва* – *Мальядэва* (Mālyadeva).

⁴ *Малладэва* (Malladeva) – Митхильский принц с таким именем в других источниках как будто не засвидетельствован. *Malla* – букв. ‘борец’, ‘силач’.

⁵ *Каньякубджа* (Kānyakubja) – город и историческая область в долине Ганги. Новоиндийская форма этого имени – Канаудж. В I тысячелетие н.э. город Каньякубджа был крупнейшим политическим и культурным центром Северной Индии. В VII в. это была столица империи Харши. Разрушенный Махмудом Газневи в 1018 г., город возродился при династии Гахадавалов. Захвачен Шихаб-уддином Гури в 1194 г. (см., “рассказ” № 41).

⁶ *Варанаси* (он же Бенарес, или Банарас) – город в Северной Индии, на берегу Ганги, один из священных городов индуизма. Имя города происходит от имен двух рек, притоков Ганги: Варуна и Аси. Другое имя Варанаси – Кáши (букв. ‘блистающая’, ‘сияющая’).

⁷ *Джаячандра* – Прототип этого персонажа – раджа Джаячандра из династии Гахадавалов, правивший в конце XII в. (см. также “рассказы” № 38 и 41).

⁸ *Чиккора* – Имя *Чиккора* (Cikkora) созвучно санскритскому слову *cikkira*, букв. ‘мышь’. В СР имя этого раджи – *Читкара* (Citkāra), букв. ‘крик’, ‘вопл’.

⁹ ...*собрав все четыре рода войск*. – То есть пехоту, конницу, боевые колесницы и боевых слонов. Этот четырехчастный состав традиционных индийских войск воспроизведен в шахматах (имеющих, как известно, индийское происхождение), где есть и пешки – пехота, и кони, и слоны, и колесницы (по-русски ладьи).

¹⁰ ...*вплоть до поджилок черепахи-опоры*... – Имеется в виду черепаха, которая, согласно мифологии индуизма, служит опорой мира.

¹¹ ...*я твой противник Малладэва!* – В оригинале – игра слов: *противник* на санскрите – *prati-malla* (букв. ‘противоборец’).

¹² *Мира хранители!* (здесь: *dik-pāla*) – Восемь богов, которые охраняют основные и промежуточные стороны горизонта: Индра (восток), Агни, бог огня (юго-восток), Яма, бог смерти (юг), Сурья, бог солнца (юго-запад), Варуна, бог вод (запад), Ваю, бог ветра (северо-запад), Кубера, бог богатства (север), Сом, бог луны (северо-восток) (см.: *Топоров В.Н.* Локапáлы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 67; То же // Мифологический словарь. М., 1990. С. 315).

¹³ *Девы небесные!* – Апсары (см.: Краткий словарь терминов и имен, а также примеч. 5 к “рассказу” № 26).

¹⁴ *Воодушевленный...* – В оригинале букв ‘со вздыбившимися волосками в подмышках’. Поднятие волосков на теле – признак возбуждения, эмоционального подъема. Согласно “Указателю мотивов” С. Томпсона поднятие волосков на теле как признак сильных эмоций (Hortipilation – F1041.2) встречается, кроме индийских текстов, также и в ирландских мифах, в исландских сагах, в корейском фольклоре и еще в сказках, записанных среди франкоязычного населения долины р. Миссури.

¹⁵ *Ни столь великой смелости, ни столь великой совести...* – В оригинале букв. [Ни] такой смелости (śaurya) [как у] Малладэвы, [ни] такой совести (viveka) [как у] раджи Джаячандры...’

Из трех свойств (достоинств) “героя” у Малладэвы преобладала “смелость” (śaurya), у раджи Джаячандры – “совесть” (viveka) (см. выше Вступление и примеч. к нему).

4. РАССКАЗ О ГЕРОЕ ПРАВДИВОМ

¹ *...в городе Хастинапуре...* – Хастинапурой назывался древний город, располагавшийся примерно в 56 км к северо-востоку от современного Дели. Здесь, очевидно, под этим именем подразумевается Дели.

² *...по имени Махáмада* (Mahamada). – В LM, MV и HR имя этого мусульманского владыки (Мухаммад) передано как *Махамалла* (Mahamalla, Mahāmalla), что может быть понято как *Великий боец, Великий силач*. Ср. имя героя “Малладэва” в “рассказе” № 3. Прототип этого персонажа скорее всего – делийский султан Мухаммад Туглук.

³ *Кáфара-ра́джа* – имя *Кафара-раджа* (Kāphara-rājā) – пример своего рода “индусско-мусульманского синтеза” в рамках одного сложного слова (ср. примеч. к титулу “Наяка-хан” в “Рассказе о человеке щедром” [№ 33]). Слово *rājā* – санскритское (см. примеч. к вступительным строфам). Слово же *kāphara*, несомненно, восходит к арабскому *kāfir* (‘неверный’, ‘иноверец’; в персидском произношении: *kāfer* или *kāfar*).

Дж. Грирсон в своем комментарии к данному “рассказу” выдвигает предположение, что историческим прототипом этого персонажа мог быть потомок Чингиз-хана Тармаширин, вторжение которого в Северную Индию Мухаммад Туглук отразил во второй половине 1320-х годов. Об этих событиях см., напр.: A comprehensive history of India. Vol. V. P. 487, 498–500. См. также: Босворт К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии / Пер. с англ. и примеч. П.А. Грязневича. М., 1971. С. 198. Согласно К.Э. Босворту, “Тармаширин” – это иранизированная форма буддийского (санскритского) имени Дхармашила (букв. ‘Следующий дхарме’, ‘Исполняющий дхарму’; под “дхармой” в данном случае имеется в виду учение Будды). Если во время вторжения в Индию Тармаширин был еще буддистом, то с точки зрения мусульман он был, разумеется, “неверным”.

⁴ *...из Карнатаского рода...* – О Карнатаском роде см. примеч. 2 к “рассказу” № 3. Как предположил Дж. Грирсон, митхильского принца мог захватить с собой в Дели султан Гийас-уд-дин Туглук (отец Мухаммада Туглука), когда в 1323 г. он проходил Митхилу, возвращаясь из похода в Бенгалию. Впрочем, возможно, что этот принц – лицо вымышленное.

⁵ *...из рода Чауханов...* – Чауханы, один из известнейших раджпутских родов. Однако герой этого рассказа, Чачика-дэва, скорее всего лицо вымышленное.

⁶ *...мы отрубим своими мечами голову твоего врага!* – Перевод следует чтению в GJ и CP. В SJ и RJ вместо слова *parikṛta* – ‘отрубленный’ стоит *paricita* – ‘ознакомленный’ (т.е. ‘мы познакомим голову твоего врага с нашими мечами’). В GG, напротив, более кровавый вариант: “...мы вдвоем... нагромодим груды голов воинов противника”.

⁷ *...горя воодушевлением...* – В оригинале букв. ‘с подмышками, украшенными вздыбившимися волосками’ (см. примеч. к “рассказу” № 3).

⁸ *...восседал под белым зонтом...* – В Индии белый зонт был символом царской власти.

⁹ *...лев в человеческом облике...* – В оригинале игра слов; имя *Нарасинха* букв. значит ‘человеко-лев’ (это одно из воплощений Вишну).

¹⁰ *...подобно расцветшему дереву киншука.* – Дерево киншука цветет ярко-красными цветами.

¹¹ *...все истинно объяснилось...* – В оригинале страдательное причастие *vivecitam*, однокоренное слову *viveka* (совесть; см. выше примеч. к Вступлению); *vivecitam* – ‘различено’, ‘выявлено’, ‘расследовано’; здесь можно перевести: *решено по совести*.

5. РАССКАЗ О ВОРЕ

См. статью в наст. изд., с. 192–194.

¹ Кто лишен сострадания, щедрости и других составляющих совести... – В этой строфе отчасти разъясняется смысл слова *viveka* (переводимого здесь как *совесть*): одними из “составляющих совести” названы “сострадание” (*dayā*) и “щедрость” (*dāna*). Те же слова определяют и героев первых двух рассказов: “героя щедрого” (*dāna-vīra*) и “героя сострадательного” (*dayā-vīra*).

² *Сарисрипа* (*Saṁsṛipa*) – букв. ‘пресмыкающееся’, ‘змея’; можно перевести: *гад ползучий*.

³ *Удджаши* – см. примеч. 1 к “рассказу” № 1.

⁴ ...повелев своим слугам-веталам... – О ветах, слугах Викрамадитьи, см. примеч. к “рассказу” № 1. В данном случае очевидно, что эти ветахы были невидимы для воров.

⁵ Я одолел науку примет... – Интересно, что Сарисрипа наделен не только “смелостью”, но и еще одним из свойств “настоящего человека” – “ученостью” (см. Вступление и Часть III): он превзошел “науку примет”. Однако отсутствие “совести” обесценивает и это достоинство вора.

⁶ “Но как можно сомневаться в очевидном?..” – В SJ и RJ далее следуют не вполне понятные высказывания воров, отсутствующие в других использованных источниках.

⁷ ...пролом в стене дома... – Непременная деталь сцен грабежа в санскритской литературе. См. ниже “рассказы” № 29 и 32. Ср. также сцену ограбления дома в пьесе Шудраки “Глиняная повозка” (действие третье: “Кража со взломом”). См.: Шудрака. Глиняная повозка. М., 1956. С. 81–93; Классическая драма древней Индии. Л., 1984. С. 188–196. См. также: Bloomfield M. The art of stealing in Hindu fiction // American Journal of Philology. Vol. 44 (1923).

⁸ *Пичиндила* (*Piṇḍila*) – букв. ‘толстопузый’.

⁹ В одиночестве разумный действует... и далее – Ср. строфу с противоположной мыслью во Вступлении.

¹⁰ ...в город Шальмалипуру. – Название города (*Śālmalipura*), по-видимому, вымышленное. Слово *śālmali* означает *хлопковое дерево*. Интересно, что согласно “Махабхарате”, шипы этого дерева используются для мучения злодеев в одном из адов (который иногда и сам называется *śālmali*). Ср. свидетельство историка Барани о делийском султани Джалалуд-дине Кхалджи (правил в 1290–1296 гг.), который был столь добр, что “единственным наказанием, которое он мог применять к ворах, была высылка их в какое-нибудь отдаленное место” (*Lal K.S. History of the Khaljis. A.D. 1290–1320. L., 1967. P. 17*).

¹¹ ...послал шпиона-соглядатая... – См. примеч. к “рассказу” № 1.

¹² *Сучетана* (*Sucetana*) – букв. ‘весьма проницательный’ или ‘благо-разумный’.

¹³ У древа власти три плода: слава, добро, довольствие... – Ср. у А.С. Пушкина в монологе Бориса Годунова: “Я думал свой народ / В довольствии, во славе успокоить”. Словом *слава* здесь и далее переводится санскритское *yaśas*, которое (по крайней мере в некоторых случаях) можно было бы переводить и словом *честь* (ср. по-русски словосочетание *честь и слава*). Словом *добро* здесь передано санскритское *ripuṣa* – ‘священная заслуга’, ‘священное благо’ (подробнее см. примеч. к “рассказу” № 32); словом *довольствие* – санскритское *sukha*. В санскритском слове *sukha* нет явных сакральных коннотаций; на русский язык оно обычно переводится как *счастье*.

¹⁴ Видит стрелы цветочные и не страшится гибельных. – В оригинале букв. ‘Видит оружие Кама-дэвы, не видит оружия Ямы’.

¹⁵ ...луна покрылась пятнами. – Согласно традиционным индийским представлениям и поэтическим канонам, пятна на луне имеют форму оленя (в другом варианте – зайца).

6. РАССКАЗ О ТРУСЕ

¹ ...на южном берегу Ганги... В русском языке Ганг – мужского рода. Однако в индийских языках имя этой священной для индуистов реки – женского рода.

² ...раджа по имени Парибхадра. – Имя *Парибхадра* (*Paribhadra*) может быть истолковано как *чрезмерно благородный, пере-утонченный*.

³ *Нити-шастра* (*nīti-śāstra*) – “наука” о мудром (разумном) жизненном поведении или некий конкретный трактат (текст), посвященный этой “науке”, например “Панчатантра” (см. слово “шастра” в Кратком словаре терминов и имен в наст. изд.).

⁴ *Мудрый, отстранив пространство, время преодолевает...* – Эта строфа взята скорее всего не из “нити-шастры”, а из какого-то текста для аскетов (саньиси), отрекшихся от мира. Слово *пространство* имеет в таком случае значение философского понятия: аскет должен отрешиться от обычного для человека (мирянина) существования в пространстве, чтобы вырваться в конце концов и за пределы времени. Раджа Парибхадра же толкует эту строфу превратно, приписав ее “нити-шастре” и понимая под *пространством* территорию государства.

⁵ *Разрешить этот вопрос можно лишь долгим размышлением.* – В этом месте текст, возможно, испорчен.

7. РАССКАЗ О СКУПЦЕ

¹ *Матхура* – город в Северной Индии, один из священных городов индуизма.

² *Гудхадхана* (Gūḍha-dhana) – можно перевести как *тот, кто держит свое богатство в тайне*.

³ *...отправился умирать на берег Ганги.* – Умереть у берега Ганги считается для индуса залогом лучших будущих рождений (ср. “рассказ” № 30).

⁴ *...утопи меня ради приобретения священной заслуги.* – В оригинале слово *рипуа* (см. примеч. к “рассказу” № 32). Ср. также статью “Утопление” в кн.: Enzyklopädie des Märchens. В.; N.Y., 1984. Bd. 4. S. 295–306.

8. РАССКАЗ О ЛЕНТЯХ

О сюжете этого “рассказа” см. статью в наст. изд., с. 187.

¹ *Вирешвара* (Vireśvara) – ‘владыка героев’ (это также одно из имен Шивы).

² *Герои определены / приметами двоякими.* – В оригинале букв. «Приметы героев сказаны способами “анвая” и “вьятирека”». “Анваря” (anvaṇa) и “вьятирека” (vyatireka) – термины логики, означающие, в данном случае, определение некоего предмета путем перечисления свойств, которыми он обладает (“анвая”), и свойств, которыми он не обладает (“вьятирека”). Ср.: *Аннамбхатти*. Таркасанграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989. С. 155–160. См. также: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 115, 162.

³ *На этом в “Испытании человека”...* – В оригинале эта заключительная формула-концовка имеет иную структуру, которую было бы затруднительно полностью передать в русском переводе. Эта структура иерархична: сначала идет имя раджи, потом имя сочинителя, потом название сочинения в целом, потом название части. В кратком виде подобную структуру можно было бы изобразить примерно так:

«На этом по приказу Шивасинха-дэвы поэтом Видьяпати сочиненного “Испытания человека” первая часть кончается».

В использованных источниках структура концовок в целом одна и та же, хотя и есть расхождения в деталях.

⁴ *Махараджадхираджа* (mahārājādhirājā) – букв. “верховный царь над великими царями”; применительно к Шивасинхе этот титул имеет, очевидно, всего лишь панегирическое значение.

⁵ *...обликом подобного Нараяне...* – В оригинале стоит сложное слово *Руна-Нараяна* (Rūna-Nārāyaṇa) – “вируда” (т.е. почетное, торжественное царское имя) Шивасинхи. Это слово можно понять и как ‘воплощенный Нараяна’, и как ‘обликом подобный Нараяне’. “Вируда” Шивасинхи обыгрывается в одной из строф, заключающих три первые части книги.

⁶ *...благодатный дар супруги Рамы.* – Возможно, как полагает Дж. Гирсон, что в данном случае речь идет о богине Лакшми (поскольку супруга Рамы, Сита, считается одним из ее воплощений, так же как сам Рама – воплощением Вишну).

Часть вторая РАССКАЗЫ О МУДРЫХ

9. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СМЕЛОГО УМА

О сюжете этого “рассказа” и его герое, Вишакхадатте, см. статью в наст. изд., с. 195–197.

“Человек смелого ума” передает санскритское сложное слово *sapratibha* (= *sa* + *pratibhā*). В индийской теории поэзии термин “*pratibhā*” мог означать примерно то же, что наше слово *воображение*. В теоретических трактатах индийских грамматиков слово-термин “*pratibhā*” означало “мгновенную вспышку интуиции”, позволяющую понять смысл высказывания (фразы). См.: *Анандавардхана*. Дхваньялока (“Свет дхвани”) / Пер. с санскрита, введение и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1974. С. 217–218; *Гринцер П.А.* Основные категории. С. 10–12; *Восточная поэтика: Тексты. Исследования. Комментарии.* М., 1996. С. 116, 169, 198. О слове *pratibhā* в индийских философских текстах см., например: *Исаева Н.В.* Слово творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996. С. 65–66, 95–104. См. также: *Gopinath Kaviraj*. The doctrine of Pratibhā in Indian philosophy // *Gopinath Kaviraj*. Aspects of Indian Thought. Burdwan, 1984.

¹ *Притху* (Pṛthu) – букв. ‘широкий’ (ср. греческое имя “Платон” с тем же значением).

² *Сулочана* (Sulocanā) – букв. ‘прекрасноглазая’, ‘прекрасноокая’.

³ ...*четырёх родов войск*... – См. примеч. 9 к “рассказу” № 3.

⁴ *Чандала* – представитель одной из самых низких каст.

⁵ *Любая мать сокровище рождает*... – В оригинале речь идет о матери сына.

⁶ ...*поистине я – Вишакха, безродный!* – Имя *Вишакха* (Viśākha: vi – суффикс разделения, выделения или отрицания; śākhā – ‘ветвь’) может быть понято как *не имеющий ветви* (т.е. рода), *безродный*.

⁷ *Тапахшила* (Tapahśīla) – букв. “Приверженный аскезе”.

⁸ *Видьядхари* (vidyādharī) – жен. род от *видьядхара* (vidyādharma). *Видьядхары* (букв. ‘обладатели знания’) – полубожественные существа, живущие между землей и небом. В индийских мифах женщины-видьядхары (видьядхари) часто вступают в браки со смертными. История о том, как Индра, опасаясь за свое могущество, посылает небесную красавицу соблазнить аскета, в различных вариантах часто повторяется в индийском эпосе и в более поздней литературе.

⁹ *Тилоттама* (Tilottamā) – знаменитое в индийской мифологии имя. Так звали одну из апсар (небесные дев) Индры, героиню “Махабхараты”. В нашем тексте, правда, Тилоттама не апсара, а видьядхари, но не перепутал ли аскет Тапахшила (или какой-нибудь переписчик) два вида полубожественных дев?

¹⁰ ...*именно этот Вишакха создал... пьесу “Мудраракишаса”*... – См. статью в наст. изд., с. 195.

10. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ С МОЩНОЙ ПАМЯТЬЮ

¹ ...*в стране Гауда* – Гауда (Gauḍa) старинное название Северной Бенгалии.

² *Шрихарша* – имя поэта, весьма чтимого в индийской традиции. См., напр.: *Jani A.N.* Śrīharṣa (Makers of Indian Literature). New Delhi, 1996. Это имя надо писать не отдельно, а слитно. Śrīharṣa – сложное слово из двух частей: Śrī – имя богини и harṣa – *радость*; вместе – *радость Шри* (Лакшми), что можно истолковать как имя Вишну. Не следует путать этого Шрихаршу со знаменитым раджей и драматургом Харшей (Харшавардханой, VII в. н.э.), героем “романа” Баны “Харша-чарита” (“Жизнь Харши”). Написанную на санскрите поэму Шрихарши “Найшадха-чарита” (или “Найшадхия-чарита”, т.е. “Жизнь Наля”) ценители поэзии относили к числу лучших произведений жанра “маха-кавья” (“большая поэма”) наряду с поэмами Калидасы (“Рагхуванша”, “Кумара-самбхава”), Бхарави (“Киратарджуния”) и Магхи (“Шишупалавадха”). “Найшадха” (т.е. ‘раджа нишадхов’ или ‘раджа страны Нишадхи’) – это одно из имен Наля, персонажа “Махабхараты”. У нас история Наля известна прежде всего в поэтическом переложении В.А. Жуковского (“Наль и Дамаянти”). Существует также два современных прозаических перевода на русский язык этого эпизода “Махабхараты”: Б.Л. Смирнова (Махабхарата I. Две поэмы из III книги / Пер. с санскритского, введение и примеч.

Б.Л. Смирнова. 2-е перераб. изд. Ашхабад, 1959. С. 31–127) и Я.В. Василькова, С.Н. Невелевой (Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 119–169). См. также: Кальянов В.И. Сказание “Наль и Дамаянти” в русских переводах // Вопросы теории и истории языка. Сб. в честь профессора Б.А. Ларина. Л., 1963. Поэма Шрихарши, самая знаменитая в Индии из поздних обработок сюжета о Нале, на русский язык еще не переводилась. Есть перевод на английский язык: *Nāiṣadhacarita of Śrīharṣa* / Tr. into English by K.K. Handiqui. 2nd ed. Poona, 1956.

В концовках глав поэмы о Нале Шрихарша называет еще несколько своих произведений. Но до нас дошло только одно из них: философский трактат под названием “Кхандана-кханда-кхадья” (что можно перевести примерно как *Сладкое яство из логических опровержений*), в котором автор пытается доказать несостоятельность всех философских позиций, кроме позиции адвайта-веданты. См.: *Granoff Ph. Philosophy and argument in late Vedānta. Śrīharṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*. Dordrecht; Boston; London, 1978.

Ни о времени, ни о месте жизни Шрихарши нет достоверных сведений. Европейские исследователи обычно относят его к XII в. н.э. и полагают, что он жил в государстве Канаудж при радже Джаячандре (том самом, который выступает в “рассказах” № 3 и 41 “Испытания человека”). Однако некоторые бенгальцы утверждают, что Шрихарша жил в Бенгалии. Как видим, бенгальцем считал Шрихаршу и Видьяпати. Доводы в пользу бенгальского происхождения Шрихарши см. в книге: *Jani A.N.* Op. cit. P. 16–26. А.Н. Джани предлагает компромиссное решение: Шрихарша, вероятно, был бенгальцем, но подвизался при дворе Джаячандры (Ibid. P. 26).

О популярности поэмы “Найшадхия-чарита” свидетельствует немалое число (около пятидесяти!) санскритских комментариев к ней, а также анекдоты о поэме и ее авторе. Рассказ Видьяпати – один из таких анекдотов. В другом (пришедшем из Бенгалии) рассказывается, что Шрихарша, закончив свою поэму, показал ее Маммате, автору трактата “Кавья-пракаша” (“Свет поэзии”). Маммата (который, согласно этому анекдоту, был дядей Шрихарши), прочитав поэму, выразил сожаление, что она не попала к нему раньше, до того как он написал для своего трактата раздел о поэтических погрешностях. Маммате, по его словам, пришлось долго искать в разных сочинениях примеры-иллюстрации для данного раздела, тогда как он мог бы легко проиллюстрировать все виды погрешностей цитатами из поэмы Шрихарши (см.: *Winternitz M. Geschichte der indischen Litteratur*. Leipzig, 1920. Bd. 3. S. 76–77; *Idem. A history of Indian literature*. Calcutta, 1959. Vol. III. Fasc. 1. P. 65; см. также: *Jani A.N.* Op. cit. P. 11).

³ “Нáла-чáрита” – “Жизнь Наля”, т.е. “Найшадхия-чарита”. Санскритская традиция довольно часто допускает разноречивость в наименовании одного и того же произведения.

⁴ Если поэма наполнена чувством... – В оригинале речь идет о “раса”.

⁵ Варанаси – см. примеч. 6 к “рассказу” № 3.

⁶ ...пандиту по имени Кока (Кока). – Одно из значений слова *koka* – ‘гусь’. В индийской традиции гусь – символ мудрости. В то же время имя Кока не может не вызывать ассоциаций с известным сочинением по эротике под названием “Кока-шастра”, автором которого считается некий Кока или Коккока (предположительно время жизни – XII в. н.э.). См. английский перевод этого трактата: *The Koka Shastra. Being the Ratirahasya of Kokkoka* / Tr. by A. Comfort. L., 1964. Возможно, что Видьяпати не случайно дал именно такое имя слушателю поэмы Шрихарши, так как в этой поэме немалое место занимает эротическая тематика. В бенгальских переводах MV и HR имя пандита – Коккока, в LM – Куккока.

⁷ Маникарника-гхат – Гхат – широкая лестница, спускающаяся к воде (водоему). Гхаты строят в местах священных омовений. Маникарника-гхат – один из наиболее чтимых гхатов в Варанаси.

⁸ ...как к земляку. – Очевидно, Кока был также родом из Гауда (Бенгалии).

⁹ ...как соединены в ней слово и смысл... – Ср. классическое для индийской традиции определение поэзии, данное Бхамахой (предположительно VII в. н.э.): “Поэзия – это слово (звучание) и смысл, соединенные вместе”. Подробнее об этом см., напр.: *Гринцер П.А. Основные категории*. С. 12 и сл.

¹⁰ Так он порадовал Шрихаршу... – В оригинале игра слов, так как слово *harṣa* значит ‘радость’.

В одном из анекдотов о Шрихарше он сам изображен как “человек с мощной памятью”.

Сочинив свою поэму о Нале, Шрихарша отправился в Кашмир. Там, помимо прочего, он хотел прочитать поэму местному радже. Но завистливые придворные пандиты отказались представить поэта этому радже. Однажды Шрихарша стоял у колодца и невольно стал свидетелем перебранки (завершившейся дракой) двух служанок раджи, пришедших к этому колодцу за водой. Вызванный к радже для дачи свидетельских показаний, Шрихарша заявил, что не может пересказать “диалог” служа-

нок, потому что не знает местного языка, но готов воспроизвести слово в слово (звук в звук) все, что они наговорили друг другу. Когда он действительно сделал это, пораженный раджа попросил поэта рассказать о себе. Сюжет завершается посрамлением завистливых пандитов и прославлением Шрихарши и его поэмы (см.: *Jani A.N. Op. cit. P. 9–10*).

11. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ МУДРОМ

¹ ...*раджа... по имени Харасинха-дэва*. – Отмечены разночтения: “Харисинха-дэва” и “Нарасинха-дэва”. Скорее всего прототип раджи из этого рассказа – реальный митхильский раджа, правивший в первой четверти XIV в. Его имя в разных источниках варьируется: то Харасинха, то Харисинха (см. статью в наст. изд., с. 141–142). По-видимому, этот же раджа имеется в виду и в “рассказе” № 22 (в строфе, произносимой певцом). Дж. Грирсон, предпочитающий в рассказе № 11 чтение “Харисинха”, а в рассказе № 22 – “Харасинха”, считает оба имени принадлежащими одному лицу (см. указатель к английскому переводу “Испытания человека” Дж. Грирсона).

² ...*министр по имени Ганешвара*... – Ганешвара, одно из имен Шивы.

³ ...*раджа Вамадэва (Vāmadeva)*... В GJ и CP имя этого раджи – Рамадэва (Rāmadeva). Дж. Грирсон также отмечает возможность такого чтения. Слоговые знаки *ра* и *ва* в митхильском, как и в бенгальском, письме сходны между собой.

⁴ *Дэвагири* – Devagiri букв. ‘божественная гора’, столица государства Ядавов на юге Индии (XII–XIV вв.); город, позднее, при мусульманской власти, получивший название Даулатабад (по-персидски ‘город богатства’, ‘город казны’). Примерно с 1271 по 1312 г. в Дэвагири правил раджа по имени Рамачандра или Рамадэва, который, таким образом, действительно был современником митхильского раджи Харасинхи-Харисинхи (правившего примерно с 1303 по 1323 г.). В 1296 г. Дэвагири был взят и разграблен Ала-уд-дином Халджи.

⁵ *Тогда два министра*... – Как замечает Дж. Грирсон, речь, очевидно, идет о самом Ганешваре и его брате Вирешваре (см. примеч. 1 к “рассказу” № 8).

⁶ *Достоинства Ганешвары кто перечестъ пытается... измерить чашкой пробует*. – Ср. похожую строфу, которую приводит Анандавардхана в своем трактате “Дхваньялока” (“Свет дхвани”):

“Лишь тот может рассказать о всех достоинствах, присущих Хаягриве,
кто кувшинами для воды может измерить объем океана”.

(Ср.: *Анандавардхана. Дхваньялока. С. 107*).

Ср. “мотив” “вычерпывания пруда наперстком” в “Указателе мотивов” С. Томпсона [H1113.1]. Этот “мотив” обыгрывается в средневековых легендах о блаженном Августине: в них познание Бога человеческим разумом сравнивается с вычерпыванием воды из пруда при помощи наперстка. См.: *Enzyklopädie des Märchens. B.; N.Y., 1977. Bd. 1. S. 1017–1019*.

⁷ ...*отстранение от зла*... – В оригинале букв. ‘отстранение от общения со злоумными’ – характерный для индуcской этики принцип.

12. РАССКАЗ О КОВАРНОМ ЗЛОДЕЕ

О сюжете этого рассказа см. статью в наст. изд., с. 185–187.

¹ *Годавари* – так называется река (одна из крупнейших в Индии), протекающая по Декану и впадающая в Бенгальский залив.

² *Вишала (Viśālā)* букв. ‘огромная’, ‘великая’, ‘могучая’ и т.д.) – Здесь, очевидно, имя вымышленного, сказочного города.

³ *Самудрасэна (Samudrasena)* – букв. ‘обладающий воинством [великим, как] океан’.

⁴ *Чандрасэна (Candrasena)* – букв. ‘тот, чье воинство – луна’.

⁵ ...некий коварный торговец – В GJ и CP добавлено: “...следующий своим собственным [религиозным] воззрениям”, т.е. как бы подчеркнута идеологическая порочность злодея (см. статью в наст. изд., с. 186–187).

⁶ ...добыча *Гáруды* – змеи... – Гаруда, царь птиц, ездовое животное бога Вишну, заклятый враг змей.

⁷ ...подобно плоду *тамаринда*... – В русском названии этого вечнозеленого дерева (из плодов которого изготавливают слабительное) содержится слово *Индия*: *тамаринд* – очевидно, из персидского *тамр-е-хинд*, букв. ‘индийский финик’.

⁸ ...на берегу реки *Нáрмады*... – Нармада, река, протекающая по северу Декана и впадающая в Аравийское море.

⁹ *Ютхикапúра* (Yūthikāpura) – букв. ‘жасминный город’. Название города, очевидно, вымышленное.

¹⁰ *Ниларáтха* (Nīlaratha) – букв. ‘владелец синей колесницы’.

¹¹ *Читрарáтха* (Citraratha) – букв. ‘владелец разноцветной (яркой) колесницы’.

¹² *Читрасéна* (Citrasenā) – букв. ‘та, чье воинство разноцветно (разнообразно, ярко)’.

Стоит заметить, что имена героев этой сказки образуют некую систему:



Имена принцев-сыновей подобны именам раджей-отцов, а имя принцессы, Читрасены, с одной стороны, подобно имени ее брата, Читраратхи, но, с другой стороны, содержит тот же второй элемент, что и имя ее суженого, Чандрасены. Имя героини как бы самой своей “внутренней формой” свидетельствует о “принадлежности” принцессы сразу двум царским семьям.

¹³ ...со своей... луноликой *Читрасеной*... – Здесь обыгрывается слово *луна* (*candra*), входящее составной частью в имя “Чандрасена”.

¹⁴ ...в твоих же я деяниях не волен. – Слова Чандрасены – характерное для индусов этическое суждение, обусловленное доктриной кармы. Ср. в “Жизни Викрамы” (в истории четвертой статуи) слова раджи Викрамадитьи, обращенные к человеку, который признался, что убил сына раджи: “...зачем страх в твоём сердце? Мой сын убит могучей и неотвратимой кармой. В чём твоя вина? Ведь никто не способен победить неотвратимую карму” (Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона / Пер. с санскрита, предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960. С. 77).

Еще один пример – из повести на языке хинди, опубликованной в 1985 г. Автор – современная индийская писательница Манджула Бхагат. Повесть называется “Анаро” (по имени главной героини). Женщина (сама Анаро) говорит (точнее – думает) о своем непутевом муже и о себе буквально следующее: “Что он вытворяет, то с ним и останется, а чем я отвечу, то со мной и будет” (перевод Л. Кузнецова, цитирую по машинописи. – С.С.). Характерно, что издательский редактор русского перевода как бы “доперевел” это высказывание (исказив его) на язык иной культуры (превратив его также в “несобственно прямую речь”), так что в опубликованной книге мы читаем: “Что он вытворяет, пусть на его совести и останется, а перед собой она сама в ответе” (Бхагат М. Анаро // От океана до Гималаев. Современная индийская повесть. М., 1990. С. 35). В оригинале речь идет совсем не о совести и/или ответственности перед собой, а о карме, которая у каждого – своя.

¹⁵ ...торговец испустил дух... – В оригинале идиома *pancatvam jagāta* букв. ‘дошел до [состояния] пятеричности’, т.е. как бы разложился на пять элементов, или стихий (землю, воду, огонь, воздух, эфир).

¹⁶ ...а после смерти – ад. – Следует помнить, что в отличие от христианских и мусульманских представлений ад в мифологии индуизма – не место вечного пребывания грешников, а временное пристанище перед очередным рождением.

13. РАССКАЗ О КЛЕВЕТНИКЕ

¹ ...город по имени *Кусуманúра*. – В GG название города – Кумудапура. Имеется в виду Паталипутра (ныне – Патна).

² ...Чандрагúпта... *Рáкишаса*... – О Чандрагупте, Ракшасе и некоторых других персонажах, упоминаемых в этом рассказе, см. статью в наст. изд. (с. 195–197) и примеч. к “рассказам” № 19 и 20.

³ *Пишáчи* – род злых духов в индийской мифологии.

⁴ ...взял мой меч... – Это выражение, очевидно, означает, что министр Ракшаса взял на себя заботы по защите раджи и его государства (ср. примеч. 12 к “рассказу” № 20).

⁵ Парватакешивару он хитростью убил и Нандов уничтожил, От ядовитой девы и от прочих бед он же меня избавил... – См. ниже “рассказ” № 20 и примеч. 4 к нему.

⁶ ...в радже-вришале... – О слове *вришала* см. примеч. 2 к рассказу № 20.

⁷ ...он был рожден незаконно... – В GJ и CP чтение: “он – низкорожденный” – и далее рассказы матери и торговца опущены.

⁸ ...и в красоте уверился... – В оригинале букв. ‘красота его была мною испытана’ (*parīkṣitam*).

14. РАССКАЗ О ДУРАКЕ ОТ РОЖДЕНИЯ

¹ *Каушамби* (*Kauśāmbī*) – имя древнего города, часто упоминаемого в памятниках индийской литературы. Дж. Гирсон отождествлял этот топоним с деревней Косам, расположенной на берегу р. Ямуны, недалеко от города Аллахабада.

² ...в обоих мирах. – То есть в этом существовании и в последующем (предположительно – на небе).

15. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, КОТОРЫЙ СТАЛ ДУРАКОМ ВСЛЕДСТВИЕ ДУРНОГО ОБЩЕСТВА

Ср. сюжетный “тип” TR 1338*: у матери жар (лихорадка) – дурак опускает мать в колодец, потому что так остужают серпы. В классификации “мотивов” С. Томпсона этому “типу” соответствует “мотив” J2214.9 (с тем же содержанием). Ср. также “мотивы” J2412 (“дурак имитирует лечение”) и J2100–J2119 (“лекарство хуже болезни”).

¹ *Гандаки* – река в Митхиле.

² *Шалабха* (*Salabha*) – букв. ‘кузнечик’.

³ На этом в “Испытании человека” ... и далее. – В концовках второй и последующих частей в RJ перед именем Видьяпати появляются два слова: *махаманопадхья* (*maḥamahōpādhyāya* букв. ‘великий-великий-учитель’) и *тхаккура* (*thakkura* букв. ‘господин’, ‘владыка’). Первое слово, возможно, род ученого звания или просто уважительного названия ученого человека. О слове *тхаккура* см. статью в наст. изд., с. 142, примеч. 21.

Часть третья

РАССКАЗЫ О ЛЮДЯХ ЗНАЮЩИХ, УЧЕНЫХ И ИСКУСНЫХ

[ВСТУПЛЕНИЕ]

¹ ...наук основных – четырнадцать... – Здесь русскими словами *знание* и *наука* переводится санскритское *vidyā* (букв. ‘ведение’ – от корня *vid* – ‘знать’, ‘ведать’). Слово *vidyā* в данном контексте означает и *знание* (*умение, навык, искусность*) вообще, и *раздел, область знания*. В разных источниках приводятся разные списки *разделов знания*. Согласно одной из версий, таких *разделов* – четырнадцать: четыре веды, шесть *веданг* (букв. ‘частей вед’, а именно: фонетика, просодия, грамматика, этимология, астрономия и ритуал), дхарма, миманса, ньяя и пураны (см. Краткий словарь терминов в наст. изд.). Хотя Видьяпати также называет число четырнадцать, его список, очевидно, отличается от вышеприведенного (но Видьяпати нигде не приводит свой список полностью).

² ...таковы четыре типа людей, знающих, ученых и искусных. – Санскритское *sa-vidya* (‘обла-

дающий ведением') приходится для точности переводить тремя русскими словами: *знающий*, *ученый* и *искусный*, – потому что, как видно из дальнейшего, *vidyā* – это не только *знание*, но и *ученость* и *искусность* (в каком-либо деле, в каком-либо ремесле).

16. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНО ВЛАДЕЮЩЕМ ОРУЖИЕМ

¹ ...*столичный город по имени Дхара*. – Город Дхара в Центральной Индии был столицей исторического раджи Бходжи (см. статью в наст. изд., с. 195).

² *Вивека-шарма* (Viveka-śarmā) – О слове *viveka* см. примеч. к Вступлению. *Śarmā* (букв. 'защита' или 'счастье') в традиционной индусской антропонимии – часть имени брахмана (см., напр.: Законы Ману. М., 1960. Гл. II, ст. 32 и коммент. на с. 274). В современной Индии эта часть брахманского имени стала выполнять функции фамилии. Так, например, первого индийского космонавта зовут Ракеш Шарма.

³ ...*сын по имени Нирвивека*. – *Нирвивека* (Nirviveka) можно перевести как *неразумный*, *безрассудный* и *бессовестный* (см. выше примеч. к Вступлению). Все эти варианты перевода оправданы дальнейшим поведением героя в рассказе. В СР (но только в переводе на хинди) имя сына брахмана – *Нирвивека-шарма*.

⁴ *Он пренебрегал изучением Вед... увлекался охотой*. – Брахману положено заниматься изучением Вед. Охота, связанная с убийством живого, для представителей этой касты запретна.

⁵ ...*желая спасти брахмана*... – Спасение жизни брахмана с точки зрения традиционных индусских представлений – деяние особенно благое, приносящее большую заслугу (puṇya).

⁶ *Киртисинха* (Kīrtisīṃha) – букв. 'Лев славы'. Так этот раджпут назван в GJ и СР. В SJ он просто *Синха* (Sīṃha), букв. 'Лев'. В GG и RJ – *Синхала* (Sīṃhala), букв. 'Подобный льву'.

17. РАССКАЗ О ЗНАТОКАХ ШАСТР

Еще один рассказ о радже Викрамадитье (см. "рассказы" № 1, 5, 39 и 44, а также статью в наст. изд., с. 192–194).

¹ ...*астролога, которого звали Варāха*... – В RJ и SJ астролог в дальнейшем назван Варахамихира. Так действительно зовут автора известных трактатов (на санскрите) по математике, астрономии и астрологии. Предположительное время жизни этого исторического Варахамихиры – VI в. н.э. См., напр.: Pingree D. Jyotiḥśāstra: astral and mathematical literature (A history of Indian literature / Ed. by Jan Gonda. Vol. 6. Fasc. 4). Wiesbaden, 1981. P. 32 etc.

² *Разве брахманы пьют вино?* – Правоверные брахманы вина не пьют.

³ "*Червь Брахмана*" – Здесь речь идет не о Брахме, одном из главных богов индусского пантеона, а о религиозно-философском Абсолюте (по-русски это слово традиционно передается как *Брахман*).

⁴ *Червь Брахмана поселяется в голове*... – Ср. в "Атхарваведе" различные заговоры против червей, навлекающих болезни на человека; в том числе упоминается и червь "головной" (см.: Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1977. С. 96). В современном бенгальском языке выражение *черви в голове* означает 'необычные мысли', 'фантазии', 'причуды'.

⁵ *Червя Брахмана ни огнем не сжечь... ни водой не размочить*... – Ср. характеристику Брахмана-Абсолюта в "Бхагавадгите" (II, 23–24), дословно совпадающую с этой характеристикой *червя Брахмана*:

Его не рассекает оружие,
его не сжигает огонь,
Его не мочит вода,
не высушивает ветер.
Нерассекаемый, несжигаемый,
немочимый, неиссушаемый,
вечный, вездесущий, крепкий,
недвижим Он, изначальный.

⁶ *Коснувшись своих ушей*... – Жест благочестивого испуга ("Чтоб уши мои этого не слышали!").

⁷ ...призвал ачарью Шабарасвами... – В истории индийской философии известен Шабарасвамин, один из основоположников философской школы миманса. Время его жизни точно неизвестно. Современные исследователи относят Шабарасвами предположительно к IV в. н.э. См., напр.: Verpoorten J.-M. *Mīmāṃsā literature* (A history of Indian literature / Ed. by Jan Gonda. Vol. 6, Fasc. 5). Wiesbaden, 1987. P. 12. Есть предания, в которых Шабарасвамин – отец раджи Викрамадитьи. См.: Winternitz M. *History of Indian literature* / Tr. by Subhadra Jha. Delhi etc., 1967. Vol. III. Part II. P. 475.

⁸ Но разве знает оно суть дхармы? – Возможно, в этих словах Шабарасвами отразились идеи философии мимансы: в трактатах этого философского направления речь шла именно о смысле и интерпретации традиционных (священных) текстов.

⁹ ...пролился цветочный дождь. – Цветочный дождь, изливающийся свыше, – обычный знак удовлетворения и радости богов.

¹⁰ ...объятый гордостью... – В оригинале букв. ‘у которого от гордости волоски на теле встали дыбом’.

¹¹ ...наделенного магическими силами. – См. примеч. 6 к “рассказу” № 1.

С этим “рассказом” Видьяпати интересно сравнить один довольно известный сюжет из Вавилонского Талмуда (трактат Бава Меция, 59b). См., напр.: *Der Babylonische Talmud ... herausgegeben..., möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt*. Leipzig, 1906. Bd. 6. S. 678–679; См. также: Bava Mezia // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1973. Vol. 4. P. 342–343.

Вот как пересказал этот сюжет в начале нашего века русско-еврейский поэт С.Г. Фруг (1860–1916) [текст цитируется по изданию: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С.Г. Фруга. М., 1993. С. 234]:

ЧУДЕСА – НЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Однажды возник большой спор между учеными по закону о “чистом” и “нечистом”¹. Р[аби]. Элиэзер был одного мнения, прочие ученые другого. Каких доказательств ни приводил р. Элиэзер, ученые оставались при своем.

– Слушайте же! – воскликнул р. Элиэзер. – Если мнение мое верно, пусть вон то рожковое дерево подтвердит мою правоту².

В ту же минуту невидимою силой вырвало с корнем дерево и отбросило его на сто локтей.

Это, однако, не убедило его противников.

– Чудо с деревом не может служить доказательством, – заявили они.

– Если я прав, – сказал далее р. Элиэзер, – пусть ручей подтвердит это!

При этих словах вода в ручье потекла обратно.

– И ручей ничего не доказывает, – настаивали на своем ученые.

– Если прав я, пусть стены этого здания свидетельствуют о моей правоте!

Накренились стены, угрожая обрушиться, но прикрикнул на них р. Иошуа: “Там, где ученые спор ведут, не вам вмешиваться!” И стены, из уважения к р. Иошуе, не обрушились, но, из уважения к р. Элиэзеру, и не выпрямились, – так навсегда и остались в наклонном положении.

– Пусть наконец само небо подтвердит мою правоту! – воскликнул р. Элиэзер.

Раздался Бат-Кол³:

– “Зачем противитесь вы словам Элиэзера? Закон всегда на его стороне”.

Встал р. Иошуа и говорит:

– Не в небесах Тора⁴. Мы и Бат-Колу не подчинимся!

Встретился после этого р. Натан с Илией-пророком и спрашивает:

– Как отнеслись на небе к этому спору?

¹ Спор шел о “чистоте” или “нечистоте” некой переносной печки.

² Раби Элиэзер здесь прибегает к способу подтверждения своей правоты, известному в Индии под названием “satya-kriyā” (“the act of truth”); см. статью в наст. изд., с. 188.

³ Бат кол (древнеевр., букв. ‘дочь голоса’) – голос с неба. См., напр.: Bat kol // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1973. Vol. 4. P. 324–325.

⁴ Раби Иошуа сослался на конкретный библейский текст: Второзаконие 30.12 (в русском Синодальном переводе: “Она не на небе...”).

Отвечает Илия:

– Улыбкою озарились уста Всевышнего – и Господь говорил: “Победили Меня сыны мои, победили Меня!”

При интерпретации этого сюжета из Талмуда возникают вопросы, сходные с теми, которые возникают в связи с некоторыми “рассказами” Видьяпати. Можно ли говорить об иронии применительно к данному сюжету? Была ли “заложена” ирония в этот сюжет изначально? Возникало ли ощущение иронии у более поздних читателей и толкователей Талмуда? Или подобное ощущение – лишь результат инокультурного восприятия?

Ср. замечание современного американского правоведа об этом сюжете из “Бава Меция”: “Остается, по-видимому, открытым вопрос, можно ли подозревать в иронии тех благочестивых и ученых джентльменов, благодаря которым эта история возникла и дошла до нас. Но я склонен думать, что был по крайней мере какой-то оттенок комичного в этом частном случае старого спора...” (*Radin M. The search for the major premise // The humanities chart their course. Report of the second annual conference held by the Stanford School of Humanities... Stanford – London, 1945. P. 1*).

18. РАССКАЗ О ЗНАТОКЕ ВЕД

См. статью в наст. изд., с. 132 и 209. Ср. также сюжетный “тип” АТ 883А и по крайней мере два “мотива” в классификации С. Томпсона: K212 – на женщину возводится клевета (обычно – безуспешным ухажером), что она прелюбодейка (или проститутка) (ср., напр., библейский сюжет о Сусанне и старцах); H411.11.1 – недобродетельная женщина подвергается испытанию; она опускает руку в воду и ошпаривает кожу (у С. Томпсона отсылка на христианские легенды).

¹ ...веданги... – См. выше примеч. I к вступлению к Части третьей.

² ...город по имени Аванти. – Вероятно, имеется в виду г. Удджайни (см. примеч. к “рассказу” № 1). Топоним Аванти обычно относится не к городу, а к той исторической области, центром которой был город Удджайни.

³ Приаширингара (Priyaśṛṅgāra) – букв. ‘любящий улады любви’.

⁴ ...дочь богатого купца... – Дж. Грирсон переводит: “дочь купца по имени Прачурадхана”. Прачура-дхана (pracura-dhana) – собственно значит ‘обладающий огромным богатством’, ‘очень богатый’. В тексте SJ прачура-дхана выступает просто как эпитет-характеристика безымянного купца. Текст RJ дает вариант, соответствующий переводу Дж. Грирсона.

⁵ Мала́ти (Mālatī) – букв. ‘жасмин’, ‘цветок жасмина’. Интересно, что это женское имя (или слово как форма обращения к женщине) часто встречается в поэзии Видьяпати на майтхили.

⁶ И вот раджа послал... посредницу-сводню. – Ср. образ посредницы-сводни в поэзии Видьяпати на майтхили.

⁷ ...в отцовском доме... – Согласно индусским обычаям, девушка, выданная замуж, могла еще определенное время жить в доме родителей, не переселяясь в семью мужа.

⁸ Мала́ти увядала, словно цветок жасмина... – Игра слов: см. выше объяснение имени Мала́ти.

⁹ ...подвергнув себя божьему суду... – Божий суд (ордалия) – суровое испытание, которое должно выявить виновность или невиновность испытуемого.

¹⁰ Са́маны – ведические тексты, предназначенные для сакрального пения.

19. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В МИРСКИХ ДЕЛАХ

В этом рассказе излагается предыстория сюжета о Чанакье и Ракшасе (см. “рассказ” № 20 и Послесловие, с. 195–197; ср. также “рассказы” № 5–9, 48, 49 и 63 в русском переводе “Шукасаптати”).

¹ ...в городе Кусумануре... – То есть в Паталипутре (см. примеч. I к “рассказу” № 13).

² ...раджа по имени Нанда. – Нанда – имя династии раджей, правивших в Паталипутре в IV в. до н.э.

³ ...министр... по имени Шакатара. – В “Океане сказаний” Сомадэвы и других текстах имя этого министра – Шакатала.

⁴ ...каши из плодов нимбы. – Нимба (ним) – мелия (Azadirachta Indica), дерево с горькими и даже ядовитыми листьями и плодами.

⁵ *Вича́киана* (Vīcakṣaṇā) – букв. ‘разумная’, ‘рассудительная’.

⁶ *Шакатара* сказал... – Рассуждения Шакатары, возможно, представляют собой нечто вроде пародии на логические выкладки в санскритских философских трактатах.

⁷ *Куши* – священная трава, обычно употреблявшаяся при религиозных церемониях.

⁸ *Врикиша-аюрведа*, или аюрведа растений. – Здесь: учение об уходе за растениями; аюрведа – название традиционной индийской медицины.

⁹ ...он наносит ущерб дхарме раджи. – Иными словами, препятствует выполнению раджей своего долга.

¹⁰ ...ушел в *Кáши*, чтобы расстаться там со своим телом. – Умереть в Каши (Варанаси), священном городе на берегу Ганги, – заветная мечта благочестивого индуса.

20. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ И В ВЕДАХ, И В МИРСКИХ ДЕЛАХ

В этом рассказе излагается сюжет пьесы Вишакхадатты “Мудраракшаса” (см. статью в наст. изд., с. 195).

¹ ...брахмана *Чанакья-шарму*... – См. примеч. 2 к “рассказу” № 16.

² ...низкорожденного царских кровей по имени *Чандрагупта*... – Согласно некоторым версиям преданий о Чандрагупте, он был побочным сыном последнего царя из династии Нандов от женщины из низкой касты. В оригинале слово *rāja-vṛṣala*, букв. ‘царский вришала’. О термине “вришала” применительно к Чандрагупте см., напр.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 206.*

³ ...в священную рощу... – В оригинале *tapovana*, т.е. ‘роща тапаса’, роща, пригодная для религиозного подвижничества и сакральных обрядов. “Согласно Чандре Джха, местоположение этой рощи известно поныне. Она находится в деревне Надари, около шести миль к северу от города Дарбханга” (примеч. Дж. Гирсона).

⁴ ...девятерых Нандов... – Возможно, имеются в виду последний царь из династии Нандов и восемь его законных сыновей. Существует, однако, и предание о “деяти Нандах” – девяти братьях, правивших одновременно. См.: *Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973. С. 50.*

⁵ ...к радже *Парватакешваре*... – Парватакешвара (Parvatakeśvara), букв. ‘Владыка гор’. В пьесе “Мудраракшаса” (и в GC) имя этого персонажа – *Парватешвара* (Parvateśvara: значение – то же).

⁶ ...ядовитая дева. – Сказочный персонаж: девушка, прикосновение к которой приносит смерть. См. статью в наст. изд., с. 197, примеч. 15.

⁷ *Малаякету* (Malayaketu) – Сын Парватакешвары, к которому примкнул министр Ракшаса после воцарения Чандрагупты.

⁸ ...одетый разносчиком назидательных картинок... – См. первое действие пьесы “Мудраракшаса”. Соглядатай Чанакья ходил по городу и показывал народу картинки с изображениями бога смерти Ямы и его царства мертвых.

⁹ ...когда истекло определенное время... – Времени должно было пройти немало: как видно из дальнейшего, интриги Чанакьи уже успели принести плоды.

¹⁰ *Дживасиддхи* (Jīvasiddhi) – один из агентов-соглядатаев Чанакьи.

¹¹ ...за расположение к врагу его и наказали. – В оригинале – игра со словом *sthāna*, имеющим два значения: 1) стан, расположение, 2) причина.

¹² ...взял в свои руки меч министра. – Меч – символ должности министра (ср. примеч. 4 к “рассказу” № 13).

¹³ *Мурари* (Murāṇī) – букв. ‘враг демона Муры’; одно из имен Вишну. Одна из аватар (воплощений) Вишну – карлик.

¹⁴ *Рама* скитался в лесу... – Имеется в виду многолетнее пребывание Рамы в лесу во время изгнания.

¹⁵ ...море мост выносило... – По-видимому, речь идет о мосте, который построили из своих тел обезьяны, союзники Рамы, чтобы дать ему возможность перейти с материка на остров Ланку, где в плену у Раваны томилась жена Рамы – Сита.

¹⁶ *Таков Чанакья*... – Об имени Чанакья в индийской традиции см. статью в наст. изд., с. 197.

21. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В ЖИВОПИСИ

О сюжете этого рассказа см. статью в наст. изд., с. 190–192. Ср. также “рассказ” № 2 в русском переводе “Шукасаптати”.

¹ *Живопись, танцы, магия – это “науки малые”*. – В оригинале: “живопись, магия, искусство танца [или: драматическое искусство] и т.д.” В разных источниках приводятся разные списки “малых наук”.

² *Шáшидэва (Śaśideva) и Мýладэва (Mūladeva)* – подробнее о них см. статью в наст. изд., с. 190–192.

³ *Кои́дла* – этот топоним может означать Айодхью, город в Северной Индии, столицу царства Кошала.

⁴ *Каумуди (Kaumudī)* – букв. ‘лунный свет’ (см. примеч. 1 к Вступлению).

⁵ *Йóгини (yoginī)* – букв. ‘связанная с йогой’, ‘обладающая йогическими силами’ и т.п.). Здесь – существо женского рода из свиты богини Дурги; обладательница магических сил. Ср. “Йогинипура” как название города Дели (в “рассказе” № 2).

⁶ *В прошлом рождении... я бродила по лугу...* – Принцесса не сочла нужным сразу сказать, что в прошлом рождении она была самкой оленя.

22. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В ПЕНИИ

¹ *...в столичном городе Горакшапуре...* – Как полагает Дж. Грирсон, речь идет о городе, ныне более известном как Горакхпур и расположенном к западу от Митхилы.

² *Ти́рабхукти (Tirabhukti)* – еще одно название Матхилы, родины Видьяпати (от этого санскритского слова произошло современное название “Тирхут”).

³ *Калани́дхи (Kalānidhi)* – букв. ‘сокровищница искусства’.

⁴ *Искусства пения он совсем не знает*. – В оригинале игра со словом *kalā*, которое значит и ‘искусство’, и ‘кусочки’, ‘частица’. Эту фразу можно перевести и так: *Он не знает ни одной части (ни одного раздела) [искусства] пения*.

⁵ *Харасинха-дэва* – См. примеч. 1 к “рассказу” № 11.

⁶ *Даже сладкоголосая кукушка*. – Индийская кукушка славится своим прекрасным пением.

⁷ *Один мудрец божественный на небе...* – Здесь не вполне ясно, о каком именно божественном мудреце идет речь.

23. РАССКАЗ ОБ ИСКУСНОМ АКТЕРЕ

¹ *...и воссоздание чувства...* – В оригинале речь идет о “раса”.

² *Бхáрата* – легендарный мудрец, который считается автором “Натья-шастры”, трактата по теории и поэтике драмы.

³ *Он из Ригведы взял слова... и “раса”* – из *Атхарвана*. – “Натья-шастра” I.17.

⁴ *Лáсья* – букв. ‘танец’; в узком смысле – специфический вид танца-пантомимы, который считается изобретением богини Парвати (Гаури) и исполняется женщинами в ее честь.

⁵ *Тáндава* – экстатический танец бога Шивы, а также мужчин в честь бога Шивы. О танцах “ла-сья” и “тандава” см., напр.: *Lévi S. Le théâtre indien*. P., 1890. P. 119; *Winternitz M. Geschichte der indischen Litteratur*. Bd. 3. S. 173.

⁶ *Ни шастры нет, ни ремесла... коих бы в драме не было*. – “Натья-шастра” I.115.

⁷ *...в стране Гауда...* – См. примеч. 1 к “рассказу” № 10.

⁸ *Лакшманасéна* – См. статью в наст. изд., с. 197–198.

⁹ *...министр по имени Умапатидхара...* – Умный и хитрый министр Умапатидхара фигурирует и в других преданиях (анекдотах) о Лакшманасене (например, в сочинении джайна Мерутунги “Прабандха-чинтамани” – “Волшебный камень повествований”, XIV в.). До нас дошли и поэтические произведения на санскрите, подписанные именем (или приписываемые автору по имени) Умапатидхара (Умапати) и хронологически соотносимые со временем правления Лакшманасены. Имя Умапатидхары среди других имен поэтов, по-видимому своих современников, называет и Джаядэва в начале поэмы “Гита-Говинда”. Так что вполне вероятно, что в XII в. жил человек по имени Умапатидхара (Умапати), поэт и царедворец. (См.: *Pischel R. Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena*. Göttingen, 1893).

¹⁰ ...актер по имени Гандхарва. – Гандхарва – неслучайное имя для актера; в индийской мифологии гандхарвы – полубожественные существа, небесные певцы и музыканты.

¹¹ Увидев его, министр шутиливо сказал... и далее. – В этом диалоге министра и актера обыгрываются знаки шрифта дэванагари. Точка над слоговым знаком, “анусвара”, означает звук [м], который, в свою очередь, может означать окончание имени существительного среднего рода. Две точки, поставленные вслед за слоговым знаком, (“висарга”) означают звук [х], т.е. в данном случае, окончание имени существительного мужского рода. См. далее объяснения актера.

¹² “...а просто – бык!” – Имя Умапатидхара (Umā-patī-dhara) букв. значит ‘державший владыку Умы (т.е. Шиву)’, т.е. ездовое животное Шивы – бык. В полемическом ответе актера министр заподозрил оскорбительное обыгрывание своего имени.

¹³ “Натах” же значит “Шива-всеведущий”. – Nataḥ (naṭaḥ) букв. ‘танцор’. По-видимому, это слово действительно может быть понято как одно из имен Шивы. Шива часто изображается танцующим и именуется Ната-раджа (Naṭa-rājā) или Натешвара (Naṭeśvara), букв. ‘Владыка танцоров’.

¹⁴ ...из драмы поэта Бхавабхути “Уттара-Рама-чарита”. – Бхавабхути – индийский драматург, писавший на санскрите (предположительно в конце VII–начале VIII в. н.э.). Драма “Уттара-Рама-чарита” посвящена событиям в жизни Рама и Ситы после их возвращения в Айодхью из изгнания. Русского перевода этой пьесы, к сожалению, не существует. См. краткий пересказ ее содержания в книге: Серебряков И.Д. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971. С. 265–269. См. также перевод на английский язык: Rama's Later History or Uttara-Rāma-charita, an ancient Hindu drama by Bhavabhūti critically ed. ... with an introduction and English translation... by S.K. Belvarkar. Pt. I. Cambridge (Mass.), 1915.

В “рассказе” Видьяпати речь идет о сцене из третьего акта драмы “Уттара-Рама-чарита”: Рама ищет в лесу изгнанную им Ситу и, страдая от разлуки с женой, теряет сознание; Сита прикасается к нему – он приходит в себя, но Сита тут же исчезает, так что Рама не может к ней прикоснуться сам и вновь теряет сознание.

¹⁵ ...стал свободен. – То есть достиг мукти, букв. ‘свободы от бытия’ (см. статью в наст. изд., с. 157–159 и далее “рассказы” № 42–44).

24. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ИСКУСНОМ В МАГИИ

¹ ...в Симваливане... – Как полагает Дж. Гирсон, речь идет о местности в дистрикте Дарбханга, в Митхиле.

² ...брахман по имени Пакиадхара. – В RJ, SJ, GJ и CP – Пакшадхара-пандита, у GG – Пакиадхара Мишра. Мишра (Miśra букв. нечто вроде ‘уважаемый’, ‘почтенный’) – добавление к имени, подчеркивающее уважение к называемому лицу. В современной Индии слово Мишра нередко используется как фамилия. В Митхиле в XV в., или несколько ранее, жил Пакшадхара Мишра, автор трудов по “навья-ньяе”. По мнению Гопинатха Кавираджа, “Пакшадхара был одним из величайших интеллектов, когда-либо порожденных современной [modern – !!] Митхилой” (Gopinath Kaviraj. Gleanings from the history and bibliography of the nyāya-vaiśeṣika literature. Calcutta, 1961. P. 35). Не мог ли этот Пакшадхара Мишра послужить прототипом для героя данного “рассказа” Видьяпати?

³ ...этот раджа... пригласил в гости зятя. – В этом месте текст рассказа, вероятно, испорчен переписчиками. Перевод сделан с учетом последующего повествования.

25. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ЧЬЕ ИСКУССТВО БЫЛО ОЦЕНЕНО ПО ДОСТОИНСТВУ

¹ ...в городе Дхара... – См. примеч. 1 к “рассказу” № 16.

² ...раджа по имени Бходжа-дэва. – О радже Бходже см. статью в наст. изд., с. 195.

³ В млечные океаны... – Млечный (молочный) океан – один из важнейших образов индийской мифологии; в частности, при пахтании молочного океана была добыта Лакшми, богиня счастья и богатства.

⁴ Васуки (Vāsuki) – царь нагов, полубожественных змей.

⁵ Кайласа (Kailāsa) – гора в Гималаях; согласно мифологическим представлениям, место пребывания бога Шивы.

⁶ *Шанкара* (Śaṅkara) – букв. ‘творящий благо’; одно из имен Шивы.

⁷ *...вдруг не стать жемчугами?* – Смысл этих панегирических строк таков: под воздействием величия и славы Бходжи все предметы и существа в мире якобы достигают своего предельного совершенства. В подлиннике данная строфа построена на последовательном использовании отыменных глагольных форм, – возможно, это оригинальное словотворчество Видьяпати. На русский язык дословно эта строфа могла бы быть переведена примерно так:

Молочно-океанятся вдруг все моря,
васукиются змеи,
Кайласуются горы,
на небе все небожители ошанкариваются,
Когда распространяется повсюду в мире
твоя чистая слава!
Моей жены стеклянные украшения
почему же не жемчужнеют, о Бходжа?

⁸ *Прежде, с лианой богов...* – Лиана богов – мифическая лиана, исполняющая любые желания (см. примеч. к “рассказу” № 1).

26. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ, ЧЬЕ ИСКУССТВО ПРОПАЛО ВТУНЕ

¹ *Там, где убогий государь...* и далее. – В оригинале эта строфа – пример характерного для индийской словесности “тавтологического” определения:

Тот, чье искусство пропадает
из-за недостатка искушенности у раджи,
Знатоками искусства
зывается “тем, чье искусство пропало”.

² *Rārha* (Rāṛhā) – историческое название центральной части Бенгалии.

³ *Нирапéкиа* (Nirapekṣa) – букв. ‘безразличный, незаинтересованный’.

⁴ *Вагвилáса* (Vāgvilāsa) – букв. ‘владеющий искусством (изяществом) речи’, ‘искусноречивый’ или ‘изящноречивый’.

⁵ *Предчувствуя наслажденья...* – Герои, павшие в битве, попадают на небо Индры и становятся возлюбленными небесных дев – апсар. Ср. пояснение Р.С. Пандита: “Подобно своим сестрам-валькириям из скандинавской мифологии, они [апсары] спускались в своих небесных колесницах, чтобы подобрать убитых воинов и увезти их с собой на небо” (*Rājatarāṅgīnī. The saga of the kings of Kaśmīr / Tr. by R.S. Pandit. New Delhi, 1977. P. 16*).

⁶ *...словно пену над морем битвы...* – Здесь слава сравнивается с белой пеной моря. Согласно индийским поэтическим канонам, слава ассоциируется с белым цветом. В русской традиции со словом *слава* цветочные эпитеты, как правило, не сочетаются, однако возможны эпитеты “световые”: *блистательная, лучезарная, немеркнущая* и т.д. (см. напр.: Горбачевич К.С., Хабло Е.П. Словарь эпитетов русского литературного языка. Л., 1979. С. 404).

⁷ *Цари, которые поэтов читали...* и далее. – Эта строфа – частный случай характерного “топоса” (в смысле Э.Р. Курциуса): поэзия как хранительница славы (или бесславия). О данном “топосе” в санскритской поэзии см., напр.: *Rājatarāṅgīnī. The saga of the kings of Kaśmīr / Tr. by R.S. Pandit. New Delhi, 1977. P. 13–14*. О подобном “топосе” в европейской поэзии от Гомера до Априосто см.: *Curtius E.R. European literature and the Latin Middle Ages. Princeton, 1990. P. 476–477 (Excursus IX. Poetry as perpetuation)*.

27. РАССКАЗ О НЕУЧЕ

¹ *...бетель красит нам уста...* – Бетель при жевании окрашивает слюну в ярко-красный цвет.

² *...грамматически неправильное имя “Манадхара”...* – Имя сына – сложное слово из двух частей: *manas* (‘ум’) и *dhara* (‘державший’, ‘владелец’), по правилам санскритской морфологии оно должно звучать как *Манодхара* (*manodhara*).

³ Брахман сказал: “Джнянонастимэва”. – Очевидно, брахман хотел сказать: “Я не знаю” или “Нет у меня знания”, что должно было бы звучать: “Джнянам эва насти” (“Jñānam eva nāsti”) или “Джнянам настъ-ева” (“Jñānam nāsty eva”). То, что на самом деле сказал брахман (“Jñānonāstimeva”), прозвучало для слушателей неуклюжей попыткой выразиться на санскрите, полубессмысленном набором звуков.

⁴ Так мой отец... сказал... – Воспользовавшись лексическим богатством и многообразием санскрита, ученый сын истолковал неправильное высказывание отца как правильное и вполне уместное: Джня (jñā) – ‘знание’ (или имя богини знания – Сарасвати), но (no) – ‘у меня’, насти (nāsti) – ‘нет’ (ср. церковнославянское *нестъ*), а мэва (meva) – это ‘ма’ (mā) букв. ‘мать’ (или богиня богатства – Лакшми) и ива (iva) ‘словно’, ‘так же как’. Все вместе букв. ‘Знания у меня нет, как и богатства’.

Интересно, что Шанкара в своем “комментарии” на “Брахма-сутры” Бадараяны также по крайней мере в одном случае толкует *jñā* как *jñāna* (‘знание’), хотя это и сопряжено с некоторым насилием над санскритской грамматикой (см.: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 117). Нет ли в “рассказе” Видьяпати своего рода насмешки над подобными методами “философского комментирования”, к которым нередко прибегали и Шанкара, и другие авторы?

28. РАССКАЗ О НЕДОУЧКЕ

¹ ...в столичном городе Горакиануре... – См. примеч. 1 к “рассказу” № 22.

² Дурга-пуджа – празднество в честь богини Дурги (*rūjā* букв. ‘поклонение’).

³ “Шри-Дурга-махатмья” (букв. ‘Величание Дурги’) – один из самых чтимых и популярных текстов индуизма, повествование о подвигах Дурги и ее прославление (входит составной частью в “Маркандэя-пурану”).

⁴ Тилак (*tilaka*) – цветное пятнышко на лбу, над переносицей.

⁵ Пурохита (*purohita*) – жрец, исполнитель священных обрядов.

“Рассказы” № 27 и 28 можно сравнить с теми европейскими новеллами (анекдотами), в которых высмеивались священнослужители или учителя, не знавшие (плохо знавшие) латынь и/или древнееврейский. См., напр., “мотив” J1741 в указателе Д.П. Ротунды к итальянской новеллистике (в русском переводе см., напр., новеллу № 35 Ф. Саккетти и новеллу IX.4 у Дж. Страпаролы). Ср. еще: “В популярном анекдоте конца X в. рассказывалось, как германские монахи в Швейцарии высмеяли самоуверенного и авторитетного магистра Гунзо из Новары... когда чужеземец допустил ошибку в латинском падеже...” (Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 190).

29. РАССКАЗ ОБ ИСКУСНОМ ШУТНИКЕ

См. статью в наст. изд., с. 189.

¹ Кāñчи. (Kāñcī) – Дж. Грирсон полагает, что речь идет об одном из священных городов индуизма, известном также под именем Кондживарам и расположенном на юге Индии, недалеко от Мадраса.

² Супратāна (*Supratāna*) – букв. ‘доброславный’ или ‘благомошный’.

³ ...у самого пролома в стене... – См. примеч. 7 к “рассказу” № 5.

⁴ На этом в “Испытании человека”... – В использованных изданиях концовка третьей части стоит после строф о Шивасинхе, Вишну и Шиве, хотя ее более уместно поставить перед этими строфами, что и сделано в переводе, так как они подводят своего рода итог всем трем первым частям книги.

⁵ Знаток без этих двух примет – люди ненастоящие. – О трех “приметах” (качествах) настоящего человека см. Вступление, с. 6.

⁶ ...в трех мирах лишь у двоих все эти три достоинства. – В GG, RJ, LM, MV и HR: у троих. Такой вариант подразумевает, что речь идет о Шивансинхе, Вишну и Шиве, “приметы” которых обыгрываются в следующих двух строфах. Однако тексты SJ, CP и GJ дают двойственное число: у двоих – и такой вариант кажется более предпочтительным, так как подразумевает, что Шива не рассматривается в плане человеческих качеств (у него ведь в отличие от Вишну нет аватар-воплощений!); Шива – только бог; у Видьяпати Шива, опять-таки в отличие от Вишну-Нараяны, никак не соприкасается с людьми.

⁷ Оба прекрасные владыки Лакшми... и воплощение бога. – В этой строфе Шивасинха сравнивается с Вишну. Вишну – владыка, т.е. супруг Лакшми, богини богатства и счастья. Но Лакшми – еще и символ царского счастья, царской удачи и славы, поэтому и к Шивасинхе, как ко всякому царю (радже), может быть приложен хвалебный эпитет *владыка Лакшми*. К тому же Шивасинха – *владыка Лакшми* и в другом, еще более прямом смысле, поскольку его супругу, как и супругу самого Вишну, зовут Лакшми (на майтхили – Лакхима). Во второй строке бог и раджа сравниваются по цвету кожи: Вишну и его аватара Кришна – смуглые; раджа Шивасинха, очевидно, тоже был смугл (на это есть намеки и в поэзии Видьяпати на майтхили). Наконец, в последней строке сопоставляются имена, и тем самым их обладатели (бог и раджа) как бы еще раз сравниваются друг с другом: одно из имен Вишну – Нараяна, и у Шивасинхи почетное царское прозвище (*вируда*) – *Рупа-Нараяна* (‘Нараяна по облику’ или ‘Воплощенный Нараяна’). В оригинале просто стоят рядом эти два имени – Нараяна и Рупа-Нараяна.

⁸ Повсюду верховенством знамениты... – В этой строфе с помощью характерного для санскрита обыгрывания многозначности слов Шивасинха сравнивается с Шивой. В переводе эта игра слов передана лишь частично. В GJ и CP данная строфа отсутствует.

⁹ ...Блистающие мощью, словно пеплом... – В оригинале игра со словом *bhūti*, которое значит и ‘пепел’, и ‘мощь’ или ‘богатство’. Тело Шивы обсыпано (“украшено”) пеплом погребальных костров; Шивасинха как раджа “украшен”, “блистает” мощью и богатством.

Ср. фрагмент панегирика в честь Харши из “романа” Баны “Харшачарита” (“Жизнь Харши”). Здесь эпитеты также имеют по два смысла: один – относящийся к божеству, другой – к восхваляемому радже:

Он – Вишну, добывший Лакшми при пахтанье океана

[или:

Он – лучший из людей, завоевавший славу, разбив царя Синдха];

Он – Шива, овладевший рукой Дурги, дочери Гималая

[или:

Он – верховный властелин, наложивший дань
на недоступную страну снежных гор])

(Пер. П.А. Гринцера. См.: История всемирной литературы.
М., 1984, Т. 2. С. 65).

Часть четвертая

РАССКАЗЫ О ЧЕТЫРЕХ ЦЕЛЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

[ВСТУПЛЕНИЕ]

¹ ...вот люди, что достигают / Цели существования... – См. Вступление к книге и примеч. 6 к нему.

² Дхарма, артха, кама, мокша – бытия четыре цели. – Дхарма, артха, кама и мокша – это так называемая *чатурварга* (тетрада), включающая в себя четыре сферы человеческих стремлений, иначе говоря, четыре круга ценностей, в том или ином соотношении признаваемые законными или желательными для человека. Говоря коротко, дхарма – эта сфера должного в рамках бытия, артха – сфера материальной, практической выгоды, кама – сфера удовлетворения чувств, а мокша – это “освобождение”, выход за те пределы, в которых имеют смысл три других “цели”.

(Ср. пер. П.А. Гринцера в книге: Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона. С. 111).

30. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ИСТИННО ПРАВЕДНОМ

Ср. “Рассказ о скупце” (№ 7). См. также статью в наст. изд., с. 188–189.

¹ *Бодхи* (Bodhi) – букв. ‘пробуждение’, ‘просветление’, ‘совершенное знание’, один из ключевых терминов буддийской и джайнской религиозной философии.

² *Ганга взывает жалобно.* – Вода Ганги считается священной. В этих же строках от лица Ганги провозглашается, что праведный человек, омывшись в реке, еще увеличит ее святость.

³ *Бхагиратхи* (Bhāgīrathī) – одно из имен Ганги.

⁴ ... *на расстоянии в полкроша...* – Крош (или кроша) букв. ‘крик’; мера длины: расстояние, на котором слышен крик; реальная величина этой меры оценивается по-разному.

⁵ ... *и вознесся на небо.* В С1 и СР – вариант: “достиг мукти” (т.е. свободы от бытия). Однако маловероятно, чтобы герой этого рассказа был достоин мукти (ср. “рассказы” № 23, 44).

31. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СТИХИЙНО ПРАВЕДНОМ

¹ ... *стихийно праведном* – В оригинале – слово *tāmasa* (прилагательное от *tamas* – ‘темнота’, ‘косность’), которое можно было бы перевести *тот, чье сознание не просветлено, тот, чье сознание проникнуто тамасом* (одним из трех начал мира и человека).

² ... *в городе Рархе...* – См. примеч. 2 к “рассказу” № 26.

³ *Шрикантха* (Śrīkaṇṭha) – букв. ‘прекрасношей’; одно из имен Шивы. Многие индийские личные имена – это одновременно и имена богов.

⁴ *Он овладел премудростью всех шастр... и был искушен во всех искусствах.* – Как справедливо замечает Дж. Грирсон, список достижений этого брахмана имеет сугубо светских характер, т.е. подразумевается, что Шрикантха отнюдь не был человеком религиозным.

⁵ ... *пришел к месту слияния Ганги и Ямуны...* – Место слияния Ганги и Ямуны у города Праяга (Аллахабада) – одно из самых священных мест индуизма.

⁶ *Ценою тела тленного...* – Ср. похожую строфу в “рассказе” № 2.

⁷ ... *веруя в дхарму...* – Или: *стремясь исполнить долг.*

⁸ ... *пролился цветочный дождь.* – Цветочный дождь – обычный признак божественного одобрения (ср. выше примеч. к “рассказу” № 17). Однако в данном случае этот традиционный образ использован, по-видимому, не вполне удачно (или с иронией?). Неясно, как мог пролиться цветочный дождь на голову брахмана, проглоченного крокодилом.

⁹ *То, что дается мудрому...* – В оригинале игра со словом *dhīra*, которое означает и ‘мудрый’, и ‘медленный’, ‘медлительный’.

32. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ РАСКАЯВШЕМСЯ

¹ ... *город по имени Кампила.* – Как полагает Дж. Грирсон, этот город идентичен нынешней деревне Кампил в дистрикте Фаррухабад штата Уттар-прадеш.

² *Хемангада* (Hemāṅgada) – букв. ‘обладающий золотыми ожерельями’.

³ *Ратнангада* (Ratnāṅgada) – букв. ‘обладающий драгоценными ожерельями’.

⁴ ... *твори праведные дела, обретай праведную заслугу!* – Словосочетаниями *праведные дела* и *праведная заслуга* передается одно санскритское слово *ṛiṇu*, которое имеет одновременно два значения: 1) доброе, праведное, правильное дело и 2) результат такого дела, накопленная человеком заслуга (ср. рус. *добро* как дело, деятельность и *добро* как накопленное достояние). Призыв мудрецов можно было бы короче перевести так: *Твори добро!*

⁵ ... *предписанные Ведами...* – В GJ и СР вариант: “...предписанные шастрами”.

⁶ ... *три цели человеческой жизни.* – То есть дхарма, артха и кама.

⁷ *Подтверждение – Веда, возведенные Верховным Владыкой.* – В различных “школах” индийской мысли высказывались разные взгляды на происхождение и природу Вед. Так, “школа” миманса утверждала, что Веда – извечны и никем не сотворены, не имеют “автора”. Однако согласно иным воззрениям (характерным, например, для “школы” ньяя-вайшешика) Веда – это “слово Божие”. См. об этом: Chemparathy G. L'autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas. Louvain-la-Neuve, 1983; Halbfass W. Tradition and reflection. Explorations in Indian thought. Albany, 1991. P. 4, 24.

В GJ и CP здесь и далее в диалоге слово *Веды* везде заменено на слово *шастры*. Вероятно, современные издатели сочли невозможным напечатать святотатственное поношение Вед, вложенное в уста Ратнангады.

⁸ ...*значит, его и не существует*. – Раджа излагает взгляды школы чарваков (см. выше примеч. 3 к вступлению к Части четвертой). Единственным источником достоверного знания чарваки считали чувственное восприятие.

⁹ *Настика* (nāstika от nāsti, букв. ‘нет’, ‘не существует’) – так называли сторонников “неортодоксальных” философских школ, которые отрицали авторитет Вед.

¹⁰ ...*гетеру по имени Лавангика*. – Имя Лавангика (Lavaṅgikā) значит ‘гвоздичка’, это уменьшительная форма от lavaṅga – ‘гвоздика’ (пряность).

¹¹ ...*питался их мясом*. – Такой способ добывания пищи свидетельствует о крайней степени морального падения и нищеты.

¹² *Без аромата камфоры... бетель был не в радость...* – В бетель иногда добавляют кристаллики камфоры для пряности.

¹³ ...*у самого пролома...* – См. примеч. 7 к “рассказу” № 5.

¹⁴ *Я думаю, это – Верховный Владыка*. – Умозаключение Ратнангады – это своего рода доказательство бытия Бога. Из индусских философских “школ” подобными доказательствами занималась преимущественно “школа” ньяя. Классической считается разработка этой проблематики в трудах Удаяны, который, как утверждают современные митхильцы, жил в Митхиле (предположительно в X в.). См.: The Kusumāñjali, or Hindu proof of the existence of a Supreme Being by Udayana Achārya... / Ed. and tr. by E.B. Cowell... Calcutta, 1864; Chemparathy G. An Indian rational theology: introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali. Vienna, 1972; Halbfass W. Tradition and reflection. Explorations in Indian thought. P. 25. Об Удаяне см. также: Winternitz M. Geschichte der indischen Litteratur. Leipzig, 1920. Bd. 3. S. 466. Idem. History of Indian literature. Vol. III. pt. II. P. 524–525.

С рассуждением Ратнангады можно сравнить следующий текст из “Ньяя-сутры”, основополагающего трактата “школы” ньяя:

Īśvaraḥ kāraṇaṃ puruṣa-karmâphalya-darśanāt (IV.I.19)

(Бог – причина [всего], поскольку очевидно,

что человеческие усилия бесплодны.)

В “Бхашье” Ватсьяяны, первом комментарии на “Ньяя-сутру”, эта фраза разъясняется следующим образом: «Человек, предпринимающий усилия, не всегда обретает плод [своих] усилий. Отсюда умозаключение: получение плода человеческих усилий зависит от другого. Тот, от кого это зависит, – Бог. Поэтому и утверждается: “Бог – причина [всего]”» (The Nyaya-darshana. The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana... /Ed. by Mahāmahopādhyāya Gaṅgānātha Jha and Pandit Dhundhirāja Shastri Nyāyopādhyāya. Benares, 1925. P. 680–681; ср.: The Nyāyasūtras of Gautama. With Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārtika / Tr. into English... by Mahāmahopādhyāya Gaṅganātha Jha. Vol. 4. Allahabad, 1919. P. 77–78.

Вместе с тем рассуждению Ратнангады можно найти интересные параллели и в мусульманских текстах. Ср., например, такие стихотворные строфы (в оригинале – на фарси) из сочинения современника Видьяпати, мусульманина по имени Камаль-уд-дин Абд-ур-Раззак ибн Исхак Самарканди, который был в Индии в 1440-х годах (в качестве посла в государстве Виджаянагар от сына Тимура, Шахруха):

Если не Провидение – движущая причина всех событий в мире,

Почему же тогда ход событий

так часто расходится с нашими желаниями?

В каждом событии, счастливом или несчастливом,

именно Провидение держит поводья и направляет Его создания;

Доказательство тому – превратность всех деяний,

предпринимаемых людьми.

(Переведено с английского по изданию: Narrative of the Journey of Abd-er-Razzak, Ambassador from Shah Rokh // India in the fifteenth century, being a collection of narratives of voyages to India / Ed. with an introduction by R.H. Major. Delhi, 1974. P. 4.)

33. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ЩЕДРОМ

¹ ...*благородно тратятся*... – В тексте букв. ‘...на дары другим и на собственные наслаждения’.

² В городе *Пандупáттане*... – Дж. Грирсон отождествляет этот город с современным Пандау, “знаменитым городом руин около нынешней Мальды в Северной Бенгалии”.

³ ...*титул “Наяка-хан”* – Этот титул (*Nāyaka-khāṇa*) – интересный пример индуССко-мусульманского синтеза в рамках одного сложного слова. *Наяка* (*Nāyaka*) – слово санскритское, букв. ‘ведущий’, ‘вождь’, ‘глава’, ‘начальник’ и т.д. *Хан* (*khāna*) – слово тюркского происхождения, существующее и в русском языке. Примечательно, что в изданиях GJ и CP упоминание об этом титуле опущено.

⁴ ...*раздавая дары, равные весу человека*... – Ср. “рассказ” № 25.

⁵ ...*над жаждой восторжествовав*... – То есть над жаждой жить. Понятие “жажда” (*tṛṣṇā*) в этом смысле – как коренная причина всех человеческих страданий – особо важное место занимает в буддизме.

⁶ ...*бесстрашно подражая Викрамадитье*... – Ср. бесстрашное поведение Викрамадитья в “рассказе” № 1.

⁷ *Сара́ю* – река в нынешнем штате Уттар-Прадеш, протекает мимо города Айодхьи и считается священной, поскольку связана с жизнью Рамы.

34. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ГЛУПОМ

¹ *Три цели жизни позабыв*... – То есть дхарму, артху и каму.

² *Айóдхья* – см. примеч. 3 к “рассказу” № 21.

³ ...*купец по имени Бхурива́су*. – Принято чтение GJ и CP. В других источниках имя этого купца – просто Васу (*Vasu*). Это слово букв. значит “богатство”; в традиционной индийской антропологии – это часть имени вайшьи (представителя третьей “варны”), подобно тому как Шарма – часть имени брахмана (см. выше примеч. к “рассказу” № 16). В современной Бенгалии *Васу* (в бенгальском произношении – *Бошу*, в англоизированном варианте – *Бос*) – распространенная фамилия в касте каястхов. Вместе с тем *Бхури-васу* (*Bhūri-vasu*) можно перевести как ‘обладающий большим богатством’.

⁴ *Прачуравáсу* (*Pracura-vasu*) – букв. ‘обладающий огромным богатством’.

⁵ ...*продавал их в Гáдджане*... – Имя Гадджана (*Gaḍḍana*) не поддается идентификации с какой-либо реальной географической областью. В надписи одного орисского раджи XII в. говорится о его победе над “владыкой (владыками? – С.С.) Гауда и Гардджана” (“*Gauḍa-Garḍjana-pati*”). См.: *A comprehensive history of India*. Delhi e.a., 1970. Vol. V. P. 938. Авторы этой книги признаются, что не могут объяснить топоним *Гардджана*. Возможно, что у Видьяпати это имя означает земли, подвластные мусульманским правителям. Р.Ч. Маджумдар высказывает предположение, что “Гадджана” у Видьяпати может означать Джаунпурский султанат. См.: *The history and culture of the Indian people*. Vol. VI. P. 406.

Купеческий сын, промотавший отцовское богатство, – один из “вечных” образов мировой литературы. С этим “рассказом” Видьяпати ср., например, начало сказки Х.К. Андерсена “Сундук-самолет”. См.: *Андерсен Х.К. Сказки, рассказанные детям. Новые сказки* / Изд. подготовили Л.Ю. Брауде и И.П. Стреблова (“Литературные памятники”). М., 1983. С. 101.

35. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ЖАДНОМ

¹ *Был в Виджаяпуре*... – В GJ и CP – *Виджаянагар*. Оба варианта названия имеют одно и то же значение: ‘Город победы’. Дж. Грирсон высказывает предположение, что речь идет о городе, который ныне называется Биджапур (в штате Махараштра), а в XV–XVII вв. был столицей независимого султаната.

² *Критику́шала* (*Kṛtikuśala*) – можно перевести как *умелый в ремесле*.

³ ...*божеств, хранителей этих богатств*. – Возможно, имеются в виду слуги Куберы, бога богатства.

⁴ ...*он встретил смерть*. – Букв. ‘достиг пятеричности’ – см. примеч. 15 к “рассказу” № 12.

36. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРОЗОРЛИВОМ

Этот “рассказ” может быть отнесен к сюжетному “типу” TR 949, засвидетельствованному только в Южной Азии. Ср., например, “рассказ” III.7 в “Хитопадеше” (Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982. С. 117–119) и похожие сюжеты в фарсиязычных версиях “Рассказов попугая” (у Наари – № 3, у Нахшаби – № 2, у Хайдари – № 4; см. статью в наст. изд., с. 166–167). Ср. также в указателе “мотивов” С. Томпсона “мотив” N110 (“Персонифицированная судьба”) и следующие за ним.

¹ *Джаянти* (Jayanti) – букв. ‘победная’, ‘победоносная’ (подразумевается: *столица*). Дж. Грирсон дает такое примечание: “Я не смог идентифицировать этот город; имя его – очень распространенное”. См. “рассказ” № 6 в русском переводе “Шукасаптари” и примечания к нему.

² *Виранаракрама* (Vira-parākrama) – букв. ‘Обладающий доблестью героя’.

³ *Долго я была в твоих руках-лианах...* – В GJ и CP явно подправленный вариант: “Долго я была (пребывала) в тени твоих рук...”

⁴ *Чувство подлинное – любовь...* – В оригинале обыгрываются специальные термины индийской поэтики. Буквально эту строфу можно было бы перевести так:

“Раса” (rasa), которой соответствует
 “постоянное чувство” (sthāyi-bhāva)
 [под названием] “любовь” (rati),
 Чье местопребывание – в человеческой радости,
 Называется “раса любви” (śṛṅgāra-rasa);
 Кама – это счастье, порождаемое любовью (śṛṅgāra).

“Фокус” этого определения “камы” заключается, очевидно, в том, что понятие фундаментальное и сравнительно простое (“кама”) определяется при помощи понятий довольно специальных (“раса” и “стхайи-бхава”). Иными словами, данная строфа – своего рода поэтическо-логическая игра. О понятиях и терминах, обыгрываемых в этой строфе, см., напр.: *Гринцер П.А.* Основные категории (по указателю).

⁵ *Это пять разновидностей мужчин, приверженных каме.* – Ср. у В.Г. Эрмана: «В любовной интриге [согласно трактату Дхананджаи “Дашарупа”, X в. – С.С.] определяются следующие четыре типа драматического героя: разумный (dakṣiṇa), вероломный (ṣaṭha), бесстыдный (dhṛṣṭa) и верный (anukūla). Первые три определения относятся к героям, изменяющим своим возлюбленным. При этом разумный герой сохраняет привязанность к своей первой любви, бесстыдный отличается от вероломного тем, что не скрывает своей измены. Герой четвертого типа хранит верность своей единственной возлюбленной» (*Эрман В.Г.* Теория драмы. С. 63).

Из пяти типов “приверженцев камы” у Видьяпати два соответствуют классификации Дхананджаи: *anukūla* (здесь это слово переведено как *преданный*) и *dakṣiṇa* (здесь – *верный*).

37. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРЕДАННОМ

¹ *Шудрака* – Легендарный царь, носящий это имя, выступает героем многих сюжетов. Ср., напр., “рассказ” III.7 “Хитопадеша”, сюжет которого схож одновременно и с сюжетом данного “рассказа” Видьяпати, и с сюжетом “рассказа” предыдущего (№ 36).

² *Сукхаласа* (Sukhālasa) – букв. ‘счастливо беспечная’ или ‘счастливо праздная’.

³ *Рāгхава* (Rāghava) – букв. ‘Потомок Рагху’; одно из имен Рамы. Рама и Сита – идеальная супружеская пара. Возможно, что эта строфа – нечто вроде свадебного благопожелания.

⁴ *Бхарати* – см. выше примеч. 2 к “рассказу” № 23. См. также: *Эрман В.Г.* Теория драмы. С. 64.

⁵ *Потеряли черные волосы...* – Согласно традиционным индийским представлениям, женские волосы должны быть безупречно черными.

⁶ *...и камфоры не трогал...* – См. примеч. 12 к “рассказу” № 32.

⁷ Дни, как бы купленные за прошлые праведные заслуги... – Согласно индийским представлениям о карме, Шудрака в этом рождении стал раджей благодаря “праведным заслугам”, накопленным в прежних рождениях.

⁸ Моя праведная супруга... – В оригинале – *dharma-ratnī*, что можно перевести как *супруга, определенная дхармой*, и как *супруга, следующая дхарме* (ср. наше *законная жена*).

⁹ ...женщина-нагини... – Наги и (в женском роде) нагини – мифические существа со змеиными телами и человеческими головами. См.: Гринцер П.А. Наги // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 195. См. также: Vogel J.P. Indian serpent-lore; or the Nagas in Hindu legend and art. L., 1927. (В этом месте санскритский текст испорчен. Перевод, вслед за Дж. Грирсоном, сделан по бенгальскому переложению HR).

¹⁰ ...горя воодушевлением... – букв. ‘с поднявшимися волосками в подмышках’ (ср. примеч. к “рассказам” № 3 и 4).

¹¹ ...схватил нож, поднес его к горлу, чтобы отрезать себе голову... – Характерный “мотив”: **г о т о в н о с т ь** совершить действие равноценна самому совершению действия. Ср. в “рассказе” № 17: поднесение вина ко рту оказывается равноценным выпиванию вина. Ср. также библейское повествование о том, как Авраам готов был принести в жертву сына своего Исаака (Бытие 22, 1–13).

¹² ...я должна умереть вслед за своим мужем. – Нагини, как верная жена, очевидно, намеревается совершить обряд, известный в Европе под названием “сати”. Индусские шастры предусматривали такие случаи, когда вдова, почему-либо не сжегшая себя вместе с телом покойного мужа, может умереть позже, устроив для себя другой погребальный костер. Такая разновидность сати называлась *anitarāṇa* (букв. ‘смерть вослед’). Именно это слово и употребляет здесь нагини. Об обычае сати см.: Thompson E. Suttee: A historical and philisophical enquiry into the Hindu rite of widow burning. L., 1928; Sati: Historical and phenomenological essays / Ed. by Arvind Sharma. Delhi e.a., 1988.

¹³ Она тонула, но потом восстала... словно Лакшми... – Царица, восставшая из “океана горя”, сравнивается с Лакшми, возникшей из молочного океана.

38. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ВЕРНОМ

¹ Лакшманасэна – См. статью в наст. изд., с. 197–198.

² Ратнапрабха (Ratna-prabhā) – букв. ‘блистающая драгоценностями’ или ‘блистающая как драгоценность’.

³ Среди них были женщины различных типов... и прочие... – Индийские трактаты о науке любви (“кама-шастре”) различали обычно четыре типа женщин: 1) женщина-лотос, идеальный тип, 2) женщина-слониха, страстная и необузданная, 3) женщина-раковина, властная и нервная, 4) женщина-картина, сдержанная и даже холодная. См.: Ватсьяяна Малланага. Камасутра. С. 146–147. Вместо женщины-раковины Видьяпати называет женщищу-лиану, а приписав “и т.д.”, как будто подразумевает, что данная типология женщин может быть расширена.

⁴ ...то властные, то страстные... разлукой измученные... – Это традиционный список эмоциональных состояний, в которых может находиться влюбленная женщина.

⁵ ...владыкой Варанаси... – Исторический прототип этого раджи, очевидно, Джаячандра, герой других “рассказов” в “Испытании человека” (см. № 3 и 41).

⁶ ...как я проведу без тебя праздник Лакшми... – Праздник Лакшми – праздник, известный сейчас под названием “дивали” (“праздник огней”): во всех домах зажигают огни, и мужья оказывают особое внимание своим женам.

⁷ Четыре рода войск... – См. примеч. 9 к “рассказу” № 3.

⁸ ...обитель Вáруны... – Здесь: река. Варуна – бог воды, морей и рек.

⁹ ...грохот литавр... – Перевод *грохот литавр* сделан вслед за Дж. Грирсоном, который, очевидно, опирался на перевод Чандры Джха. В оригинале – слово *līsāṇa*, которое в санскритских словарях не засвидетельствовано, но очень похоже на персидское *lišān*, которое значит, однако, ‘знамя’, ‘боевой стяг’. Значение ‘знамя’ в данном контексте мало вероятно. Можно предположить, что или Видьяпати употребил заимствованное слово в измененном смысле, или позднейший переписчик ошибся при переписывании текста.

¹⁰ Лакшманáвати – столица царства Лакшманасены.

¹¹ ...в четвертую стражу той же ночи... – То есть под утро; стража – отрезок времени в три часа.

39. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ ОПЫТНОМ

См. статью в наст. изд., с. 193.

¹ *Бхарата говорит об этом так...* – См. примеч. 2 к “рассказу” № 23.

² *Кэтаки* (Ketakī) – это слово на санскрите – название дерева *Pandanus odoratissimus* и цветов этого дерева, имеющих нежный аромат.

³ *Джатаки* (Jātakī) – возможно, что в данном случае это слово значит ‘нищенка’, ‘попрошайка’.

⁴ *...сравнив достоинства...* – В оригинале – *parīkṣya*, букв. ‘испытав’, ‘подвергнув испытанию’ (деепричастие, в котором тот же глагольный корень с той же приставкой, что и в слове, входящем в название книги: “Пуруша-парикша”). Надо полагать, что речь идет об “испытании” визуальном.

⁵ *Раджа Викрамадитья, сравнив...* – В оригинале – опять глагольная форма от корня (с приставкой) *parīkṣ*, букв. ‘испытывать’.

⁶ *...в “храме любви”...* – В оригинале – *śṛṅgāra-maṇḍapa*. Что именно представлял собой этот “храм любви” и какие у него были функции, точно неизвестно.

⁷ *...сев на плечи ветамам по имени Агни и Кокила...* – См. примеч. к “рассказу” № 1.

⁸ *Там он сначала сравнил домашние обиходы двух гетер.* – Очевидно, Викрамадитья воспользовался своими магическими способностями и понаблюдал за гетерами, будучи сам невидим для них.

⁹ *...он принял облик...* – То есть, очевидно, изменил свой внешний вид.

¹⁰ *...искателя наслаждений...* – В оригинале – слово *bhujāṅga*, которое переводится как *любовник, клиент гетеры* (другое значение – *змея*, букв. ‘ползущий по земле’).

¹¹ *О горожанин...* – О значении слов *горожанин* и *горожанка* см. примеч. к вступительным строфам.

¹² *...из слоновых жемчужин...* – Жемчужины, которые якобы находят в лобовых шишках у слонов.

¹³ *Поэзию, чья плоть – слова и смыслы, и плоть пленительную женщин юных...* – Сравнение поэзии (и вообще речи) с женщиной традиционно для индийской словесности. Ср., например, строфу из Ригведы (X.71.4):

Кто-то, глядя, не видит Речь,
Кто-то, слушая, не слышит ее,
А кому-то она отдает [свое] тело,
Как страстная жена в прекрасном наряде – [своему] мужу.
(Пер. Т.Я. Елизаренковой)

Позже индийские теоретики ввели понятия “тело поэзии” и “душа поэзии”. Так, Видьянатха (конец XIII – начало XIV в.) писал: “Слово и его значение считаются телом (поэзии), блеск скрытого смысла – душой” (*Гринцер П.А. Основные категории*. С. 28).

¹⁴ *Все знает раджа Шивасинха-дэва.* – Ср. концовки в майтхильских падах Видьяпати, где Шивасинха провозглашается знатоком “раса”. См.: *Серебряный С.Д. Видьяпати*. М., 1980. С. 177, 187–188.

40. РАССКАЗ О РАСПУТНОМ ПЛУТЕ

О сюжете этого “рассказа” см. статью в наст. изд., с. 182–183. Ср. также “рассказы” № 26, 62 и 64 в русском переводе “Шукасапгати”.

¹ *Паталипутра* – См. примеч. 1 к “рассказу” № 13.

² *Кхадгасарвасва* (Khaḍga-sarvasva) – это имя можно перевести как *Тот, у которого все достоинства – меч*.

³ *...она ступала, словно охмелевший слон...* – Сравнение походки прекрасной женщины с походкой слона традиционно для индийской словесности. См., напр.: *Баранников А.П. Изобразительные средства индийской поэзии* // Баранников А.П. *Индийская филология. Литературоведение*. М., 1959. С. 86–89.

⁴ *Это амрита... но вослед – яд смертельный.* – Согласно мифу о пахтании богами молочно-

го океана, из него сначала возникла амрита, напиток бессмертия, а потом – смертельный яд (“хлахала”).

⁵ По ее смущенной улыбке видно, что родился мальчик. – Ср. сходный мотив в одной из новелл Ф. Саккетти (см. статью в наст. изд., с. 183).

41. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ БЕЗРАССУДНОМ

См. статью в наст. изд., с. 201.

¹ *Каньякүбджа* – см. примеч. 5 к “рассказу” № 3.

² *Джаячандра* – см. статью в наст. изд., с. 198 (а также “рассказы” № 3 и 38).

³ *Распространив свою власть... до берегов океана...* – Здесь Видьяпати применяет стандартные формулы, описывающие величие монарха.

⁴ *Шубхадэви* (*Śubhadevī*) – букв. ‘прекрасная богиня’, ‘добродетельная богиня’ или даже ‘богиня, приносящая счастье’.

⁵ *Сахавадина* (*Sahāvadīna*) – Так средствами санскритской фонетики передано имя Шихаб-уд-дин (см. статью в наст. изд., с. 199). В бенгальских переводах MV и HR это имя передано точнее: *Śahābuddīn*.

⁶ *Главный министр Видьядхара...* – Имя Видьядхара (*Vidyādhara*) букв. значит ‘владеющий знанием’, ‘обладатель мудрости’ (ср. примеч. 8 к “рассказу” № 9).

⁷ *...брахмана... по имени Чатурбхуджа...* – Имя *Чатурбхуджа* (*Caturbhuja*) – букв. значит ‘четырёхрукий’. Помимо прочего, это одно из имен бога Вишну (и его аватары – Кришны). Интересно, что в СР в санскритском тексте имя этого брахмана также просто *Чатурбхуджа*, а в переводе на хинди – *Чатурбхуджа Шарма* (ср. примеч. 2 к “рассказу” № 16).

⁸ *...десять лакхов...* – Один лакх равен ста тысячам.

⁹ *...явана по имени Алапа-сенавара.* – Характерно, что правитель-мусульманин посылает для проверки (испытания!) своего агента-индуса – агента-мусульманина. *Алапа* (*Alapā*) – это, несомненно, видоизмененное тюркское слово *алп* (*альп*) – ‘богатырь’, ‘витязь’, – которое нередко бывает частью имени (ср. имя героя в тюркском эпосе – *Алпамыш*). *Сенавара* (*Senāvara*) может, с некоторой натяжкой, быть истолковано или как *лучший из войска*, или как *защита войска*. В GJ и СР этого мусульманина зовут *Алаяса* (*Alayāsa*) (Дж. Грирсон также отмечает такой вариант), что напоминает распространенное у мусульманских народов арабское имя Ильяс (это коранический вариант библейского имени Илия; по-русски – Илья). В бенгальских переводах MV и HR имя этого персонажа – *Апар-śāh*.

¹⁰ *...и другими признаками выдающегося человека...* – В Индии считалось, что выдающиеся люди обладают и определенными физическими особенностями (некоторые из них и упомянуты в тексте).

¹¹ *...закрыв уши руками...* – См. примеч. 6 к “рассказу” № 17.

¹² *...сам султан...* – В оригинале *suratrāṇa*, т.е. фонетически преобразованное *султан* (арабское слово). В то же время на санскрите *sura-trāṇa* может быть понято как ‘защита богов’ (ср. примеч. 5 к “рассказу” № 2).

¹³ *...зримый божественным солнцем...* – Возможно, что в оригинале – идиома, примерно соответствующая нашим выражениям: *при свете дня* или *при всем честном народе*.

¹⁴ *...на расцветшее дерево киншука...* – Ср. примеч. 10 к “рассказу” № 4.

¹⁵ *...пронзил сферу солнца.* – В оригинале то же выражение, что в концовке “рассказа” № 2 (см. примеч. 19 к этому “рассказу”).

¹⁶ *Куда он делся...* – ... *осталось неизвестным.* – Согласно историческим свидетельствам, Джаячандра скрылся из Канауджа, но вскоре был окончательно разбит и убит в битве с Шихаб-уд-дином при Чандраваре в 1193 или 1194 гг.

42. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ УПОРНОМ

¹ *Дварака* – один из священных городов индуизма, расположенный на берегу Аравийского моря.

² *Шуддхашая* (*Śuddhāśaya*) – букв. ‘чистосердечный’ или ‘обладающий чистой душой’.

³ *...сын по имени Вивека-шарма...* – См. примеч. 8 к Вступлению и примеч. 2 к “рассказу” № 16.

⁴ *Сначала стань домохозяином, а уж потом отрецайся от мира.* – Согласно канонам индуизма, брахман должен пройти последовательно через четыре стадии жизни: ученичество, стадия домохозяина, отрешение от мирских забот, уход в лес.

⁵ *...люди не принадлежат ни друг другу, ни самим себе...* – Одно из общих мест индийской мысли. Ср. строфу из “Дхаммапады” (буддийского собрания стихотворных изречений):

“Сыновья – мои, богатство – мое”, –
Так мучается глупец.
Он ведь сам не принадлежит себе.
Откуда же сыновья? Откуда богатство?

(Пер. В.Н. Топорова)

См.: Дхаммапада / Пер. с пали, введение и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960 (Bibliotheca Buddhica. XXXI). С. 69.

⁶ *“Атмана следует видеть...”* – Цитата из “Брихадараньяка-упанишады” (II.IV.5 и IV.V.6). Ср. Брихадараньяка Упанишада / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964. С. 88 и 130.

⁷ *Смысл этих слов такой.* – Далее идет комментарий в традиционном стиле к предшествующим “словам шрути”.

⁸ *“Кто Шабда-Брахмана познал...”* – Вторая половина строфы из “Майтри-упанишады” (VI.22); эта строфа повторяется также в “Брахмабинду-упанишаде” (17) (см.: Упанишады. С. 152 и 227). Целиком эту строфу можно перевести так:

О двух Брахманах следует знать:
о Шабда-Брахмане и о том, который выше.
Познавший Шабда-Брахмана,
к высшему Брахману идет.

“Шабда-Брахман” (букв. ‘Брахман-Слово’, ‘Брахман-Звук’) – это Брахман (Абсолют, Истина и т.д.), запечатленный в слове (звуке), т.е. в священных текстах шрути. Данную строфу можно понимать в том смысле, что человек, постигший Брахмана, “воплощенного” в ведических текстах, затем может “идти дальше (выше)” и пытаться постичь Брахмана, невыразимого и неопишемого никакими словами. Ср., например, комментарий С. Радхакришнана к одной из строф “Бхагавадгиты” (VI.44), в которой говорится, что “стремящийся к познанию... выходит за пределы Шабда-Брахмана” (The Bhagavadgītā. P. 209–210.)

⁹ *“Познав, духовно лицезреть – вот средства постижения”.* – Эта половина шлоки (почти идентичная второй половине предшествующей шлоки) в тексте также дается как цитата, однако установить ее источник не удалось.

¹⁰ *Отвергнувший объекты чувств... идет к уделу высшему.* – Цитата из “Майтри-упанишады” (VI.34); то же – в “Брахмабинду-упанишаде” (1 и 4). (Ср. Упанишады, с. 160 и 225).

¹¹ *Если жажда...* – См. примеч. к “рассказу” № 33.

¹² *...следуя йогической дисциплине во всех ее восьми составляющих...* – См.: “Йога-сутры” Патанджали (II.29). См. русский перевод в кн.: Классическая йога (“Йога-сутры” Патанджали и “Вьяса-бхашья”) / Пер. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. С. 136 и сл.

¹³ *На этом кончается рассказ о человеке упорном.* – В GJ и CP между строфой и заключительной формулой – еще одна фраза: “И вот, в скором времени, этот столь упорный сын брахмана достиг состояния кайвалья”. По-видимому, в данном случае *кайвалья* (*kaivalya*, букв. ‘отъединенность’, ‘отрешенность’) – синоним слова *мокиша*.

43. РАССКАЗ О ЧЕЛОВЕКЕ СВОБОДНОМ

¹ *Тот, кто пороки все отmel...* – В оригинале букв. ‘Тот, кто оставил пороки: ненависть и т.д....’

² *...аскет по имени Вáмана.* – Вáмана (*Vāmana*) букв. значит ‘карлик’ (чаще всего – как одна из аватар Вишну).

³ *...отбросив три желания?* – Примечание Дж. Гирсона: «Очевидно, имеются в виду желание иметь сыновей, желание обладать богатством и желание достичь высшие миры, упоминаемые в “Брихадараньяка-упанишаде” (III.V.1 и IV.IV.22). Это разъяснение я получил от профессора Ф.У. Томаса». (Ср. Брихадараньяка Упанишада. С. 101 и 128).

⁵ ...*шесть кругов тела* (ṣaṭ-sakṛa...) – Еще один термин из традиционной индийской (йогической) анатомии.

⁶ *Шри Бхагаван* сказал... – В СР санскритский текст такой же, но перевод на хинди несколько иной: “Услышав это, Бхагаван, обрадовавшись, начал смеяться и сказал...”

⁷ *Эфир, воздух, жар, вода и земля...* – Перечислены пять элементов (стихий) мира.

⁸ *На этом в “Испытании человека”...* и далее. – В использованных изданиях концовка четвертой части стоит после заключительных трех строф, хотя, на мой взгляд, она более уместна перед ними, так как именно эти строфы заключают книгу в целом.

⁹ *Вāгвати* (Vāgvaṁ) – букв. ‘обладающая речью’ или ‘связанная с богиней речи, Сарасвати’. Как полагает Дж. Грирсон, речь идет о реке, ныне известной под именем Багхмати. Она берет начало в Гималаях, пересекает Непал, а затем протекает по дистрикту Дарбханга (т.е. по исторической Митхиле).

¹⁰ ...*с двумя супругами своими*. – Иными словами, две супруги (вдовы) раджи Бхавасинхи были сожжены вместе с ним на его погребальном костре.

¹¹ ...*в Шанкарипуре...* – Дж. Грирсон предположительно отождествляет этот топоним с городком Сакри в Дарбханге.

¹² *А сын, и Гауды и Гадджаны войска разбив на поле битвы...* – О географических названиях “Гауда” и “Гадджана” см. примеч. 5 к “рассказу” № 34.

Ср. замечание историка Р.М. Маджумдара, высказанное им об “Испытании человека” в целом и об этой строке в частности: “Из массы легенд, записанных знаменитым... поэтом Видьяпати, невозможно извлечь историческую правду, а его туманные общие утверждения о решительной победе, якобы одержанной Шивасинхой над мусульманами, нельзя воспринимать буквально” (The history and culture of the Indian people. The Delhi Sultanate. Vol. VI. P. 406).

¹³ *Украсил страны света, словно юных жен, жасминными венками*. – Эта строка содержит такой образ: слава раджи Шивасинхи, словно белые жасминные венки (см. примеч. 6 к “рассказу” № 26), украшает все стороны света (которые в санскритской поэзии традиционно представляются молодыми женщинами).

¹⁴ *И этот труд о трудной мудрости царя Видьяпати составил*. – Эта, последняя, строка книги насквозь пронизана аллитерациями и перекличками слов:

Grantham granthila-daṇḍa-nīti-viṣaye / Vidyāpatir vyātanot.

Термин “данда-нити” в смысле “наука управления”, “учение о [государственном] управлении” употребляется, например, в “Артхашастре” (см.: Артхашастра. С. 16 и 563).

В бенгальских переводах MV и HR, вместо заключительных трех строф, – прозаический текст (почти одинаковый в обоих случаях), в котором, очевидно, по ошибке контаминировано содержание строфы первой и строфы третьей:

Так махараджадхираджа Шри Шивасинха-дэва,
в битве всех врагов победив,
мирским счастьем царствования насладившись,
пред взором Шриман Махадэвы (т.е. Шивы. – С.С.) покинув тело,
стал свободен (т.е. обрел мокшу. – С.С.).

ДОПОЛНЕНИЕ

О МОШЕННИЧЕСТВЕ

Перевод с английского выполнен по изданию: *The Pooroos-Purikhya, or Collection of Moral Tales. Translated from the original Sungskrit into English, by Muha Rajah Kalee Krishum Bahadoor, of Sobha Bazar, Calcutta. Serampore Press, 1830. P. 30–32.*

Названная книга – интересный документ индийской культуры начала XIX в., своеобразное свидетельство о тех процессах взаимодействия и взаимовлияния между индийцами и британцами, между Индией и Европой, которые происходили в Бенгалии, особенно в Калькутте (столице британских владений в Индии) в эту эпоху.

В специальном очерке, предпосланном “переводу”, “переводчик”, Каликришна Бахадур, сообщает некоторые сведения о себе, но больше – о деде и отце: оба они были сотрудниками британских правителей Бенгалии. Во “Введении” Каликришна Бахадур пишет, что целью его “перевода” было доставить удовольствие друзьям и при этом самому усовершенствоваться в знании английского языка (иными словами, “перевод” был предпринят в качестве учебного упражнения). Большая часть “перевода” была отредактирована Дж. Маршмэном, известным миссионером-баптистом из Серампура (городка неподалеку от Калькутты).

Здесь в качестве образца этого “перевода” публикуется перевод (сделанный по возможности близко к тексту) одного из вошедших в него “рассказов” (№ 12, “Рассказ о коварном злодее”, у Видьяпати, № 11 – у “переводчика”). Именно этот “рассказ” выбран, во-первых, потому что в нем отражен один из самых распространенных “мировых” сюжетов, а во-вторых, потому что в данном случае особенно ярко проявились “переводческий метод” Каликришны Бахадура и, вероятно, “редакторский метод” Дж. Маршмэна. Получившийся в результате их совместных усилий текст дает интересную “информацию к размышлению” о процессах взаимодействия культур в Индии XIX в. – о том, как могло преломляться в сознании (и текстах) индийцев, приобщившихся к европейской культуре, традиционное индийское наследие. Впрочем, подобные “переводы” старинных индийских текстов (в частности сказок) на английский язык появлялись в Индии и в XX в. (см., напр.: Сказки и легенды Бенгалии. М., 1990. С. 280).

¹ *Но тут на помощь ему пришли два его сына...* – По-видимому, столь странным образом отразился в данном “переводе” эпизод с попугаем и его двумя сыновьями из “рассказа” Видьяпати.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

CJ – издание санскритского текста “Испытания человека”, которое осуществил Чандрнатх Джха: *Puruṣa-parīkṣā...* Darbhanga, 1888.

CP – издание текста книги Видьяпати с переводом на хинди Чандраканта Патхака: *Kavi-kulakaṇṭhī-rava-Vidyāpati-viracita-Puruṣa-parīkṣā. Paṇḍita-Candrakānta-Pāṭhaka-kāvya-ṭīrtha-kṛta-bhāṣā-gadya-padya-sahitā.* Mum̐baī [= Bombay], samvat 1984 [т.е. 1927 христианского летосчисления].

GG – английский перевод “Испытания человека”, сделанный Дж.А. Гирсоном: *The Test of a Man. Being the Puruṣa-parīkṣhā of Vidyāpati Ṭhakkura. Translated into English by Sir George A. Grierson.* London, 1935.

GJ – “адаптированное” издание санскритского текста книги Видьяпати, опубликованное Ганганатхом Джха: *Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Ṭhakkura. Expurgated edition. Adapted to the Matriculation standard of Indian universities. [Ed. by Ganganatha Jha]* Allahabad, [1911].

HR – перевод “Испытания человека” на бенгальский язык; переводчик – Харапрасад Рай: 1) *Śrīyukta Vidyāpati paṇḍita kartṛka saṃskṛta vākye saṃgrhīta Puruṣa-parīkṣā. Śrī-Haraprasāda-Rāya kartṛka vāṅgālā bhāṣāte racita. Śrīrāmapure chāpā haila.* 1815; 2) *Śrīyukta Vidyāpati paṇḍita kartṛka saṃskṛta vākye saṃgrhīta Puruṣa-parīkdā. Śrī-Haraprasāda-Rāya kartṛka vāṅgālā bhāṣāte racita. Laṇḍaṇ rājadhānite chāpā haila.* 1826.

LM – рукопись “Испытания человека”, которая хранится в библиотеке Лейпцигского университета.

MV – перевод “Испытания человека” на бенгальский язык, принадлежащий перу Мритьюнджая Видьяланкара: *Puruṣa-parīkṣā. Śrīla Śrīyukta Śivasimha narapatir ājñānusāre Śrīyukta Vidyāpati likhita mūla saṃskṛta haite paṇḍita Śrīyukta Mṛtyuñjaya Vidyālaṅkāra kartṛka vaṅga-bhāṣāntarita haila. Kalikātā [= Calcutta]...*, san 1311 [т.е. 1904 г. христианского летосчисления].

RJ – критическое издание, подготовленное Раманатхом Джха: *Puruṣaparīkṣā of Vidyāpati Ṭhākura. The text with the translation in Maithili prose and verse by the Maithil poet Chanda Jha and a Translation in modern Maithili Prose. Edited by Ramanath Jha...* Published for the Maithili Development Fund by the University of Patna, 1960.

SJ – издание санскритского текста книги Видьяпати, которое подготовил Сурендра Джха: *Mahāmahopādhyāya-Ṭhakkura-Vidyāpati-viracitā Puruṣa-parīkṣā (puruṣārtha-pratipādikā nīti-kathā). Śrī-Surendra-Jhā-Śarmaṇā sampaditā.* Darbhanga, 1970.

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ И ИМЕН

- авата́ра* (букв. 'нисхождение') – земное воплощение божества в мифологии индуизма.
- ага́мы* – священные или авторитетные тексты индуизма.
- а́мрита* – напиток бессмертия (в индийской мифологии).
- а́псара* – небесная дева (персонаж индийской мифологии).
- а́тман* – одно из основных понятий традиционной индийской философии: индивидуальная душа (сопричастная или даже тождественная Брахману-Абсолюту).
- ача́рья* – учитель, наставник.
- Бра́хма* – один из главных богов индуистского пантеона.
- Бра́хман* – одно из основных понятий традиционной индийской философии: Абсолют, Суть всего сущего.
- бра́хман* – член высшей кастовой группы (варны) в индуистском обществе.
- Бха́ва* (букв. 'исток', 'становление', 'бытие') – одно из имен бога Шивы.
- Бхагавáн* (может быть переведено как *благословенный, бог, господь*) – имя-эпитет высших божеств в индуистской мифологии: Шивы в "рассказе" № 22 и Вишну-Нараяны в "рассказе" № 43.
- Бха́йрава* (букв. 'ужасный', 'ужасающий') – одно из имен бога Шивы.
- бхакт* – приверженец того или иного божества.
- бха́кти* – понятие индийской религиозной философии: приверженность (нередко весьма эмоциональная и даже экстатическая), преданность тому или иному божеству.
- бху́ты* (букв. 'бывшие') – демонические существа в индийской мифологии, часто считающиеся духами умерших.
- ва́йшья* – представитель одной из кастовых групп (варн) в индуистском обществе, занимающей третью ступень в кастовой иерархии (см. также *брахман, кшатрий, шудра*).
- ведáнги* (букв. 'части Вед') – собирательное название для различных разделов традиционного знания, способствовавших изучению и постижению Вед.
- ведáнта* (букв. 'конец Вед', 'завершение Вед') – одна из классических и наиболее авторитетных школ традиционной индуистской философии.
- ветáлы* – мифические существа, обычно злой природы; в "рассказах" № 1, 5, 39 – слуги Викрамáдитьи, наделенные сверхъестественными способностями.
- Ви́шну* – один из главных богов индуистского пантеона.
- Ганéша* – слоноголовый бог мудрости, один из важнейших богов индуистского пантеона, сын Шивы и Парвати; почитался как устранитель препятствий во всяком деле – и поэтому многие индийские тексты открываются поклонением Ганеше.
- да́кини* – персонажи индийской мифологии; здесь: свирепые демонические существа женского пола, входившие в свиту богини Кали.
- Ду́рга* (букв. 'труднодоступная', 'труднопостижимая') – одна из главных богинь индуистского пантеона; супруга бога Шивы (точнее, грозная ее ипостась).
- Ду́рга-пу́джа* (*пуджа* – букв. 'поклонение') – большой осенний праздник в честь богини Дурги.
- И́ндра* – один из главных богов индуистского пантеона.
- йо́га* – здесь: система физического и духовного подвижничества, призванная помогать человеку в его стремлении освободиться от пут бытия.
- ка́ли-ю́га* – четвертая и последняя из мировых эпох ("юг") в мифологической хронологии индуизма; эпоха зла и разлада.
- Ка́ма* (или *Ка́ма-дэва*) – бог любви в индуистской мифологии.
- Ка́мала* (букв. 'лотосная') – одно из имен Лакшми, богини счастья и богатства.
- Канда́рна* – одно из имен бога любви Кама-дэвы.
- ка́рма* – одно из основных понятий индуистской религиозной философии: обусловленность судьбы человека в данном рождении его поступками в прошлых рождениях.

ка́ястха – представитель индуcской касты, занимающей сравнительно невысокое положение в ритуальной иерархии, но обладавшей (и обладающей) немалой реальной силой в индийском обществе благодаря богатству и традиционной образованности членов этой касты.

кшáтрий – представитель кастовой группы (варны), занимавшей вторую ступень в кастовой иерархии; традиционная общественная функция кшатрия – быть воином.

Лáкшми – богиня счастья и богатства в мифологии индуизма.

мáнтра – священное заклинание, ритуальная словесная формула.

мимáнса – одна из традиционных школ в религиозной философии индуизма.

Нарáяна – имя высшего божества; здесь: очевидно, Вишну.

нй́ти-шáстра – “наука” о мирской мудрости или какой-либо конкретный трактат, посвященный этой “науке”.

пáндит – ученый человек, наставник, учитель.

Парамéшвара (букв. ‘высший владыка’) – здесь: одно из имен Шивы.

Пáрвати (букв. ‘горная’ или ‘дочь Горы’) – одно из имен супруги бога Шивы, которая была дочерью Химавата (Хималая), олицетворения Гималаев.

пуджа – ритуальное поклонение божеству в индуизме.

пура́ны – индийские религиозно-мифологические тексты, собрания мифов, легенд и наставлений.

Парамáтман (букв. ‘высшая душа’, ‘высший дух’) – термин религиозной философии индуизма, примерно синонимичный термину “Брахман”.

раджпúты – собирательное название ряда кастовых групп Северной Индии, традиционно связанных с военной службой и царской властью (слово “раджпут” происходит от санскритского “рад-жа-путра” – “царский сын”).

ра́киасы – класс демонов в мифологии индуизма.

Ра́ма – персонаж древнеиндийского эпоса, почитаемый как воплощение бога Вишну.

ра́са – понятие традиционной индийской теории искусства, примерно соответствующее нашему понятию “эстетическое переживание”.

ри́ши – мудрец, религиозный подвижник.

самáдхи – одно из понятий традиционной индийской духовной практики; означает различные виды и способы сосредоточения сознания, “отключения” его от внешнего мира; может быть переведено как *медитация*.

са́нкхья – одна из традиционных школ религиозной философии индуизма.

Сара́свати – богиня речи, красноречия и искусства слова.

сиддхи – полубожественные существа в мифологии индуизма.

Сма́ра – одно из имен бога любви Кама-дэвы.

смрити (букв. ‘память’, ‘запомненное’) – собирательное имя для авторитетной традиции в индуизме (в отличие от *шрути* (см.) – ‘услышанного’, т.е. полученного из сверхчеловеческого источника).

упанишáды – древнеиндийские религиозно-философские сочинения, входящие в корпус ведической литературы.

Чамунда – одна из свирепых ипостасей богини Дурги.

ча́нда́ла – представитель одной из самых низких каст в индуcском обществе.

Ша́кти (букв. ‘сила’) – персонификация энергии какого-либо божества (воплощенная в его супруге); здесь, по-видимому, собирательное имя для божественной энергии как таковой (возможно, почитаемой в каком-либо облике, например богини Дурги).

Ша́нкара – здесь: одно из имен бога Шивы.

шáстры – традиционные “научные” дисциплины или конкретные трактаты, посвященные тем или иным областям знания.

Шри – одно из имен богини Лакшми.

Шри – при прибавлении к имени означает высокую степень почитания и уважения и может быть переведено как *благословенный*, *благодатный*, *высокочтимый* и т.д.

шру́ти (букв. ‘слышание’, ‘услышанное’) – собирательное название для священных текстов индуизма (Вед), “услышанных” древними мудрецами. Ср. *смрити*.

шудра – представитель самой низкой кастовой группы (варны) в индуcском обществе.

яваны – собирательное имя на санскрите для чужеземцев, пришельцев с запада; первоначально относилось к грекам (“ионийцам”).

Яма – бог смерти в мифологии индуизма.



СОДЕРЖАНИЕ

ВИДЬЯПАТИ. ИСПЫТАНИЕ ЧЕЛОВЕКА *Перевод С.Д. Серебряного*

ВСТУПЛЕНИЕ	6
Часть первая	
РАССКАЗЫ О ГЕРОЯХ,.....	8
Часть вторая	
РАССКАЗЫ О МУДРЫХ	30
Часть третья	
РАССКАЗЫ О ЛЮДЯХ ЗНАЮЩИХ, УЧЕНЫХ И ИСКУСНЫХ	47
Часть четвертая	
РАССКАЗЫ О ЧЕТЫРЕХ ЦЕЛЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ...	75
ДОПОЛНЕНИЕ	
О МОШЕННИЧЕСТВЕ. <i>Перевод С.Д. Серебряного</i>	114
ПРИЛОЖЕНИЯ	
<i>С.Д. Серебряный</i>	
ВИДЬЯПАТИ И ЕГО КНИГА “ИСПЫТАНИЕ ЧЕЛОВЕКА” (“Пуруша-парикша”)	117
Примечания. <i>Составил С.Д. Серебряный</i>	215
Условные сокращения	253
Краткий словарь терминов и имен. <i>Составил С.Д. Серебряный</i>	254

При оформлении использованы произведения традиционной живописи Мадхубани (Митхила, Индия):

“Тримурти” (боги Брахма, Вишну и Шива);

“Нага-дэви” (богиня-змея).

Репродукции получены через Интернет и публикуются с любезного разрешения профессора Дж. Р. Тёрсби (Университет Флориды, США).

